Seeking Alternatives to Bill C-31: From Cultural Trauma to Cultural Revitalization through Customary Law

Jo-Anne Fiske and
Evelyn George

Policy Research
Recherche
en matière de politiques

Status of Women Canada
Condition féminine Canada

Canada

Seeking Alternatives to Bill C-31: From Cultural Trauma to Cultural Revitalization through Customary Law

by

Jo-Anne Fiske and Evelyn George

The research and publication of this study were funded by Status of Women Canada's Policy Research Fund. This document expresses the views of the authors and does not necessarily represent the official policy of Status of Women Canada or the Government of Canada.

September 2006

Status of Women Canada is committed to ensuring that all research produced through the Poiicy Research Fund adheres to high methodological, ethical and professional standards.
Specialists in the field anonymously review each paper and provide comments on:

- The accuracy, completeness and timeliness of the information presented;
- The extent to which the methodology used and the data collected support the analysis and recommendations;
- The original contribution the report would make to existing work on this subject, and its usefulness to equality-seeking organizations, advocacy communities, government policy makers, researchers and other target audiences.

Status of Women Canada thanks those who contribute to this peer-review process.

Library and Archives Canada Cataloguing in Publication

Fiske, Jo-Anne, 1946-

Seeking alternatives to Bill C-31 : from cultural trauma to cultural revitalization through customary law / Jo-Anne Fiske and Evelyn George.

Text in English and French on inverted pages.
Title on added t.p: Révision du projet de loi C-31, le droit coutumier comme remède au traumatisme culturel et outil de revitalisation culturelle
Available also on the Internet.
Includes bibliographical references: p.

ISBN 0-662-49369-9
Cat. no.: SW21-145/2006

1. Canada. Indian Act.
2. Paternity – Canada.
3. Indians of North America – Legal status, laws, etc. – Canada.
4. Customary law – Canada.
5. Indian women – Legal status, laws, etc – Canada.
6. Indians of North America – Civil rights – Canada.
7. Matrilineal kinship.
8. Indian women – British Columbia – Attitudes.
I. George, Evelyn
II. Canada. Status of Women Canada
III. Title.
IV. Title: Révision du projet de loi C-31 : le droit coutumier comme remède au traumatisme culturel et outil de revitalisation culturelle.

KE595.F57 2006 346.7101'7508997 C2006-980183-5E

Project Managers: Maureen Williams and Jo Anne de Lepper, Status of Women Canada
Publishing and Translation Co-ordinator: Cathy Hallessey, Status of Women Canada
Editing and Layout: PMF Editorial Services Inc. / PMF Services de rédaction inc.
Translation: Lexi-Tech International

For more information, contact:
Research Directorate
Status of Women Canada
123 Slater Street, 10th floor
Ottawa, Ontario K1P 1H9
Telephone: (613) 995-7835
Facsimile: (613) 957-3359
TDD: (613) 996-1322

This document may also be downloaded from the Status of Women Canada Web site, at: <http://www.swc-cfc.gc.ca/>.

2007-02219/

ABSTRACT

The authors examine the implications of discourse of paternity policies that arise from the current *Indian Act*. Working with women of three matrilineal First Nations, they explore the emotional, cultural and psychological impact of this policy and the second generation cutoff. Following participatory action research practices, they direct their attention to questions arising within the research process. Specifically, they seek to locate the issues raised by research participants in a national comparative context with respect to the impact of the *Indian Act* on other matrilineal First Nations. More broadly, they offer an overview of the impact of patriarchal colonialism on Indigenous and minority women of matrilineal societies in Asia and Africa. They choose these international comparisons for two reasons. A rich judicial record is found for Africa, which makes comparisons particularly useful with respect to reconciliation of customary law and statutes of the nation state. Second, considerable documentation exists of women's national and international resistance to patriarchal colonialism and studies of current erosion of matrilineal traditions as a result of global economic dynamics.

TABLE OF CONTENTS

ACRONYMS iii

PREFACE iv

EXECUTIVE SUMMARY v

1. INTRODUCTION 1

2. THE *INDIAN ACT* 4
   Confronting Sexual Discrimination in the *Indian Act* 8
   The *Indian Act* and Human Rights 12

3. LITERATURE REVIEW 16
   Competing Rights 16
   Construction of Identity 19
   Women's Lives, Women's Voices 23

4. MATRILINEAL SOCIETIES AND THREATS TO TRADITIONAL PROTECTIONS FOR WOMEN 25

5. SOCIAL ORGANIZATON AND LEGAL CULTURES OF THREE MATRILINEAL FIRST NATIONS 28

6. THE RESEARCH PROCESS 34

7. LOCATING PARTICIPANTS' NARRATIVES IN A THEORETICAL FRAMEWORK 38

8. TRAUMATIC IMPACTS OF C-31 ON FIRST NATIONS WOMEN AND THEIR CULTURES 41
   Trauma to Culture 41
   Collective Trauma: Stigmatization and Rejection 45
   Historic Trauma 50
   The Possibilities of Legal Redress 53

9. MATRILINY IN CROSS CULTURAL PERSPECTIVE 56
   Trauma to Culture 58
   Collective Trauma 59
   Legal Interventions 60
   Learning from Cross Cultural Studies 63
   The Paradigm of Motherhood 67

10. CONCLUSIONS AND RECOMMENDATIONS 69

BIBLIOGRAPHY 70

ACRONYMS

AFN	Assembly of First Nations
CEDAW	The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women
CHRA	*Canadian Human Rights Act*
CHRC	Canadian Human Rights Commission
CHRRP	Canadian Human Rights Review Panel
INAC	Indian and Northern Affairs Canada
IRIW	Indian Rights for Indian Women
NGO	Non-governmental organization
NIB	National Indian Brotherhood
NILDAF	Women in Law and Development in Africa
NWAC	Native Women's Association of Canada

PREFACE

Good public policy depends on good policy research. In recognition of this, Status of Women Canada instituted the Policy Research Fund in 1996. It supports independent policy research on issues linked to the public policy agenda and in need of gender-based analysis. Our objective is to enhance public debate on gender equality issues to enable individuals, organizations, policy makers and policy analysts to participate more effectively in the development of policy.

The focus of the research may be on long-term, emerging policy issues or short-term, urgent policy issues that require an analysis of their gender implications. Funding is awarded through an open, competitive call for proposals. A non-governmental, external committee plays a key role in identifying policy research priorities, selecting research proposals for funding and evaluating the final reports.

This policy research paper was proposed and developed under a call for proposals in September 2003, entitled Bill C- 31 – Membership and Status - Unrecognized and Unstated Paternity.

Indian status and band membership affect First Nations people throughout their lives. Both are usually necessary for First Nations people, referred to as Indians under the *Indian Act*, to access social services, economic and health-related benefits for First Nations people, and to share in the duties and benefits of citizenship.

Indian women are more adversely affected by non-registration and non-membership than men, because they are usually the primary caregivers of children. Without proper registration status and membership for themselves and their children, they cannot access schools, post-secondary education, other benefits for the children, adequate housing to accommodate the family, nor can they inherit band property.

Researchers were asked to identify policy alternatives to the present membership and registration requirements of Indians in general, and on unstated paternity issues in particular. The research was required to promote gender equality while recognizing the diversity among First Nations women, and develop policy solutions that take into account the realities of women's lives

Two projects were funded by Status of Women Canada on this theme. The other project examines Indian registration and unrecognized and unstated paternity.

We thank all the researchers for their contribution to the public policy debate.

EXECUTIVE SUMMARY

In 1985, Canada amended the *Indian Act*. Canada justified the amendments on two grounds: to remove sexist discrimination from regulations determining Indian status and to grant greater autonomy to Indian bands with respect to determining membership.

These amendments were immediately challenged. Criteria establishing Indian status did not eliminate sexist discrimination, but merely deferred it from one generation of women to their descendants. Second, the rights of bands to determine membership were in fact constrained. The Act enforced some rules on the bands, namely that bands must restore membership to women who had been stripped of Indian status and band membership through marriage to non-Indian men.

With the 1985 amendments, popularly known as Bill C-31, came new policies. In section 6, Bill C-31 created two classes of registration: 6(1) designates individuals deemed to have two parents with Indian status, while section 6(2) lists individuals with only one registered parent. For women to register their children, they now must disclose the father's identity and prove his Indian status.

Across Canada, Indian women have protested this policy. They object on a number of grounds, not the least of which is the intrusion into their personal lives. Disclosure of paternity can place them in social jeopardy, perhaps endanger them, and at the very least cause social conflicts where a man either denies paternity or refuses to acknowledge it to state authorities.

The patrilineal provisions and the privileging of individuals with two registered parents, stand in direct contradiction to the matrilineal principles of identity and membership.

In this study, we address the implications of Bill C-31 and the policy of disclosure of paternity from the perspective of women of three First Nations of central British Columbia: Cheslatta Carrier, Nee Tahi Buhn and Lake Babine. Within these nations, traditions of matrilineal descent and a clan-based organization of authority and obligations are breached by the current *Indian Act.* We locate their experiences and understandings within a comparative context to explore the implications of the current policies for other matrilineal nations across Canada.

This study was guided by the principles of participatory action research. Women holding leadership roles in the three First Nations as elected chiefs and councillors, hereditary chiefs and elders requested the study. They set the broad goals of the study. Their initial goal was twofold: conduct community-based research within their nations regarding present practices and preferences for membership codes founded in customary matrilineal laws and gather comparative information on rules of descent, membership and citizenship rights of matrilineal peoples outside of Canada. Experienced community researchers familiar with the three First Nations were employed. In each First Nation, women were invited to focus groups to discuss the impact of C-31 on themselves, their families and their communities. Confidential interviews with members of each community followed the focus groups using a snowballing technique.

In keeping with participatory action research principles, research goals were modified as the research progressed. Participants, most particularly hereditary clan chiefs and elders, directed researchers' attention to the intergenerational impact of C-31. They articulated a third goal: describe the emotional and mental impact felt by women whose grandchildren are ineligible for status. This led the research into three additional considerations: customary laws with respect to intergenerational adoption, the historic impact of arranged or forced marriages to non-Indian or non-status Indian men, and violations of human rights legislation with respect to disruption of grandmother–grandchildren relations through denial of community residency and ties to the third generation. Community women also requested further understanding of how women of matrilineal societies elsewhere addressed the imposition of patriarchal regimes and foreign legal orders that privilege patrilineal descent. Thinking within a paradigm of social relationships of female kin, the "logic of motherhood" calls into question legal reasoning that considers the male–female dyad as the defining family relationship. To confront the patrilineal/patriarchal colonial legacy the First Nations women's movement in the 21st century will need to engage in widespread mobilization, reconceptualize citizenship within a paradigm of partnership that empowers women and engage in judicial intervention.

The women participating in this study offered recommendations to redress the social disruptions created by C-31 and to empower women within all First Nations. Their recommendations fall into three themes.

1. Reform the *Indian Act.*

- Repeal section 6 of the Act and replace it with provisions that protect matrilineal descent and eliminate the need for disclosure of paternity.

- Protect the matrilineal, extended family down the generations by empowering grandmothers to transmit Indian status to their grandchildren.

- Recognize and honour customary adoptions as shaped by traditional reciprocal clan relationships.

2. Apply human rights protection.

- First Nations membership codes protect women and children's civil, social and political rights.

- Protect traditions that enhance and empower women as citizens within their First Nations.

3. Enhance First Nation women's citizenship.

- Provide federal financial and technical support for local, regional and national organizations.

- Facilitate and strengthen First Nations women's presence in international arenas fostering women's rights and political well-being.

1. INTRODUCTION

Colonization of the First Peoples of Canada has had complex and traumatic impacts. These range from distortions of identity, through loss of lands and resources, the imposition of foreign ways of governing what were once independent peoples, to marginalization of women within their home communities. The depth of these impacts is marked by the quest to name and respect the First Peoples now most commonly referred to as Aboriginal, which designates Indian, Inuit and Métis.

Over the past three decades, the Aboriginal peoples registered as status Indians have challenged colonial premises of nationhood and citizenship. Protracted political struggles over the entrenchment of Aboriginal rights in the repatriated Canadian constitution of 1982 led to Indian bands reconstituting themselves as First Nations and reconceptualizing band membership as First Nation citizenship. The National Indian Brotherhood (NIB), the umbrella organization of Indian bands, re-emerged as the Assembly of First Nations (AFN) and asserted its new identity in a continuing struggle to have inherent Aboriginal rights recognized as the foundation of nation-to-nation negotiations for reconfiguring relationships within the Canadian state. During the same period, two women's organizations, Indian Rights for Indian Women (IRIW) and the Native Women's Association of Canada (NWAC) led the fight for amendments to sexually discriminatory provisions in the *Indian Act* and to protect women's equality rights in the *Canadian Charter of Rights and Freedoms*.

This political struggle had mixed consequences for First Nations women. With entrenchment of equality rights in the *Canadian Charter of Rights and Freedoms* in 1982 (which became effective April 17, 1985), Canada was compelled to address sexual discrimination in the *Indian Act*, which was amended inter alia to excise sexist discrimination that determined recognition of Indian status. The amendment, popularly known as Bill C-31, also granted First Nations the right to develop their own membership codes provided the codes receive ministerial approval and meet the regulations of the new bill.

These amendments have created new problems for First Nations women. Conflicts have arisen between women and First Nations leaders over their rights to membership, reserve residence and social services. Although the Act now mandates restoration of status and band membership to women who had married non-Indians, not all First Nations have complied. Nor do some wish to do so. Furthermore, what is known as the second generation cutoff rule exacerbates women's problems of identity, residence and membership. The rule constrains the rights of third generation descendants of reinstated women to band membership, on-reserve property, and other rights and privileges. In consequence of these status inheritance rules, as reinstated women age, they experience alienation from their children categorized as 6(2) status, whose First Nation membership is not protected by C-31. While C-31 provides that non-status, *dependent* children have the right to reside on reserves, no residency provisions are made for adult children whose aging parents become dependent on non-status children and grandchildren.

The patrilineal provisions that underlie the *Indian Act* stand in direct contradiction to the matrilineal principles of identity and First Nations membership that are known throughout central Canada and northern British Columbia. The losses women incurred as a consequence of the earlier provisions whereby women and their minor children experienced involuntary enfranchisement in sexually discriminatory ways have not been redressed by the 1985 amendments that were heralded by the federal government as a corrective measure. Moreover, women have little legal recourse to address their situations. The *Human Rights Act* does not extend to the *Indian Act* and court challenges to date have hardly been encouraging. Indeed, as First Nations scholars have argued, the courts all too often fail to understand or act on Aboriginal principles of law and community and, in particular, fail Aboriginal women.

In this study we address this failure by taking up consideration of the membership provisions on women of three First Nations of central British Columbia: Cheslatta Carrier, Nee Tahi Buhn and Lake Babine, whose traditions of matrilineal descent and a clan-based organization of authority and obligations are breached by the current *Indian Act.* The initial goal was twofold: conduct community-based research within these nations regarding present practices and preferences for membership codes founded in customary matrilineal laws and gather comparative information on rules of descent, membership and citizenship rights of matrilineal peoples of the United States, New Zealand and Australia. As the research progressed, a third goal emerged: describe the emotional and mental impact felt by women whose grandchildren are ineligible for status. This, as we discuss later, led the research into three additional considerations: customary laws with respect to intergenerational adoption, the historic impact of arranged or forced marriages to non-Indian and/or non-status Indian men, and violations of human rights legislation with respect to the disruption of grandmother–grandchildren relations through denial of community residency and ties to the third generation. We came to realize that the initial comparative goals would be addressed best by shifting our focus from our selected areas for comparison to Asia and Africa.

We begin with a brief history of the *Indian Act* and the implications of its sexual discriminatory provisions. We introduce the legal challenges women have raised to remedy discrimination and the role of human rights protections. We then turn to a review of the literature that addresses Bill C-31, which we organize into three main themes: competing rights, construction of identity and women's lived experiences. This is followed by consideration of the particular impact of colonial legislation and state intrusion on matrilineal societies in Canada and the United States.

With the legal, social and political context established, we then turn to our research with the three First Nations. We begin with an overview of the social organization and legal culture of the Cheslatta Carrier, Nee Tahi Buhn and Lake Babine First Nations. We then present our research practices and the theoretical concepts that frame our analysis. Following our analysis of women's narratives, we shift to a comparative study of the impact of state policies on Indigenous matrilineal peoples We raise questions respecting the relationship between matrilineal descent, social identity and the role of customary law in shaping

community memberships and how Indigenous women have challenged the social and legal disruption of matrilineality. Finally, we close with recommendations for redress from the current registration regime of the *Indian Act* and its attendant policies.

2. THE *INDIAN ACT*

Since 1850, "Indian" has been legally defined by a series of colonial and federal acts that provide legislation governing Aboriginal peoples recognized in law as Indians. In early legislation, the term embraced any person of Indian "birth or blood," anyone alleged to belong to a specific group of Indians including persons married to Indians or adopted into Indian families (Furi and Wherrett 2003: 2).

From 1857 onward, the concept of "Indianness" and entitlement to registration (i.e., to hold Indian status) has been specifically gendered. Social evolutionary premises constructed "progress" as the movement of Aboriginal men toward "civilization" through mimicking masculine attributes of the colonizing society. Government authorities and Christian missionaries marked individual men (and on rare occasion entire communities) as "civilized" when they acquired private property, formal schooling, military service or employment away from their home communities. Drawing from Eurocentric notions of family and social progress, colonial governments, guided by patriarchal and racist assumptions, placed family authority in the role of a father/husband whose wife was constituted as his dependant. In consequence, the definition of Indian became narrower and, over time, came to privilege descent through the male line.

In 1857, women lost autonomy through the introduction of the notion of enfranchisement. That is, the colonial government stripped status from women married to status Indians, and the children of these marriages, if the husband/father revoked his Indian status. Thus through enfranchisement of their husbands, women were denied any autonomous identity and automatically were classified as non-status Indians with their husbands — often without their knowledge. In keeping with colonial gendered biases, women were not treated as individuals; rather a married woman's identity derived from her husband.

The *British North America Act* of 1867, now known as the *Constitution Act, 1867,* gave the federal government authority over Indians and their lands. The government understood that to manage these lands it must carefully determine who had rights to them. Thus, in 1869, the federal government used this authority to impose further limits on women and their children. It now denied legal Indian status to women who married men not holding legal status and to the children of these marriages.

In 1876, Canada consolidated colonial acts into the *Indian Act*. From 1876 to 1985, the *Indian Act* continued to discriminate against women by denying them their rights to Indian status by virtue of marriage to a non-Indian. Under section 12(1) (b) the Act specified that a woman automatically was stripped of her Indian rights when she "married out": she lost the right to residence on reserve land, inheritance of family property and access to services provided by the Department of Indian Affairs. Marriage to a status man of another band forced her to leave her natal community and to have her membership transferred to her husband's band. Policies regarding voluntary and involuntary enfranchisement of men continued to affect women; at various times they were initiated to rescind the status of

men in exchange for voting rights and property ownership. Status was involuntarily revoked when an Indian earned a university degree, practised medicine or law, or entered the Christian clergy (Furi and Wherrit 2003: 2).

Unlike women, men did not suffer loss of status when marrying out. Rather, their non-Indian wives and children of their mixed marriages acquired status and with it all the benefits of the *Indian Act* and membership in an Indian band. When marrying a woman of another band, the man retained membership in his natal band unless he specifically applied to his wife's band for a transfer.

Until 1951, women also suffered further disadvantages under the Act with respect to participation in community governance; they could neither vote for the elected chief and council nor hold elected office. In 1956, women gained a degree of privacy insofar as amendments to the Act permitted children born out of wedlock to be registered provided they faced no protest. If registration was protested, then the mother needed to prove the father also held Indian status or the children would be removed from the register. A woman and her out-of-wedlock children were jeopardized if she married a non-Indian. Marriage conferred "legitimacy" on children born prior to the marriage and with it came involuntary loss of status in accordance with the husband/father's standing. This practice remained until challenged in the courts in 1982 (Gilbert 1996: 57).

The sexual discrimination women endured afflicted them and their children in a number of ways. Women stripped of their status could never return to reside in their home community, share in collective property of their bands, nor even hold the right to burial on reserve lands. Whether widowed or divorced, they remained non-status. Once designated non-status, women no longer enjoyed rights to resources as protected by the *Indian Act*, for example, fishing and hunting rights. Nor did they have access to the education and health benefits provided to status Indians (Jamieson 1978).

Women who lost status through marriage could only regain status through a successive marriage to a status man. Their daughters might also gain status through marriage to a status man. Under these provisions their sons, of course, could never be registered since men could not gain status through marriage.

In 1981, Canada issued a proclamation that foreshadowed reforms that would come four years later. The proclamation permitted Indian bands to remove themselves from 12(1)(b). This meant women were now free to marry non-Indians without loss of status to themselves or their dependent children. Because each First Nation could decide this issue, Indian women did not have universal access to this provision. Only 19 percent of Indian bands chose to protect women's interests by suspending 12(1)(b) (Lawrence 2004: 61).

The 1985 amendments to the Act are commonly known as Bill C-31. The amendments were brought into force to redress the Act's sexist regulations and to bring the Act in line with the equality provisions of the *Constitution Act, 1982,* which took effect in 1985. Bill C-31 is a complex piece of legislation that is now perceived as creating a conflict between individual rights of registered Indians and the collective rights of the bands to maintain social, cultural,

linguistic and customary legal practices. C-31 provides for First Nations to exercise greater control over life on reserves and to regulate band membership. Several challenges to First Nations' membership regulations and social policies have been brought before the court with mixed results for women. As well, the constitutional right of Canada to regulate band membership has been challenged in a case known as *Sawridge v. Canada.* (This is discussed below.)

The 1985 amendments to the Act took effect on April 17. The Bill safeguarded the status of all who were registered prior to 1985. As a consequence of C-31, status can no longer be removed or gained upon marriage. Voluntary and involuntary enfranchisement came to an end. However, women who acquired status by marriage prior to 1985 retain it and their rights to band membership. Women of the 19 bands who suspended the application of 12(1)(b) remained registered under 6(1)(a), that is without any change in their original status.

Under section 6(1), women who had lost status when they married out are now entitled to reinstatement of their status and are automatically restored as members of their natal band. Their children, having only one registered parent, gained the right to be placed on the Indian Register under section 6(2). Adult children with 6(2) status are not automatically registered in their mother's band. Their membership depends on the membership rules applying to that band. If the band membership is regulated by Indian and Northern Affairs Canada (INAC), their membership is assured. However, under section 10, if the band regulates its own membership, it will regulate the inclusion of individuals registered under 6(2) (Furi and Wherret 2003: 5).

C-31 has not eliminated sexual inequality between girls and boys born to unmarried Indian men and non-Indian women between September 4, 1951 and April 17, 1985. Girls born in these circumstances are now entitled to be registered, but only under section 6(2). Sons born out of marriage to status fathers fare differently. In 1983, in *Martin v. Chapman,* the Supreme Court ruled that "illegitimate" sons could not be treated differently than sons born in wedlock to status fathers. With this ruling, sons born to this combination of parents were entitled to be registered prior to 1985, and thus are now eligible to be registered as 6(1) (Furi and Wherret 2003: 6; Gilbert 1996: 53).

Discrimination with respect to entitlements that come with registration through the *Indian Act* remains a barrier to women's equality within First Nations communities. Section 6(2) of the current *Indian Act* results in the termination of Indian status after two successive generations of intermarriage between status and non-status persons as defined by the Act. Descendants of out-marrying women do not have the same access to status as the descendants of men who married non-Indians. Women who have been reinstated are registered under section 6(1)(c) of the Act. Because their non-Indian male spouses have never acquired status, their children are registered as 6(2) and are prohibited from transferring status to the third generation unless they partner with someone who is also registered.

Descendants of men who married non-Indians prior to 1985 do not suffer the same legal disabilities, because the acquired status of their wives and children has been protected under section 6(1). This empowers them to transfer status to the succeeding generation. Sons and daughters born to unmarried status men prior to 1985, as indicated above, do not have equal rights with respect to transferring status to their children, because the daughters are constrained by being 6(2) while the sons benefit through protection of 6(1). The legal disabilities women suffer are known as "residual sex discrimination."

In a further move to control First Nations through regulating Indian status, the federal government introduced the policy requiring mothers to disclose the names of their children's fathers. Documented proof of the father's status is required to determine an infant's registration; if no proof that the father has status is provided, the infant is registered under 6(2) if the mother is 6(1). Of course if the mother is categorized as 6(2), she is unable to register her children unless the listed father is also registered. If the father is not named, the children of a 6(2) mother are not registered. If the parents are both 6(2), the child is registered 6(1), which provides greater possibility of transferring status down the generations.

The demographic implications of the second generation cutoff, as these provisions are known, may be severe. In 2003, Clatworthy reviewed the demographic outcome of this policy for INAC. Clatworthy reported high levels of non-compliance. Overall, he found that from 1985 to 1999, 37,300 births to women holding 6(1) status were registered with unstated paternity. Young mothers, in particular, do not disclose paternity. Thirty percent of births with unreported paternity were born to this age group, with the highest percentage to mothers under 15. Smaller First Nations feel the greatest effects of this practice. Out-marrying is more common, because in small communities of fewer than 100, residents are too closely related to permit high rates of endogamy (marriage within the community).

Clatworthy offered a range of reasons why mothers fail to comply: insufficient knowledge, lack of coherent systems at the local level for conveying information to expectant parents, lack of training for community health nurses to assume obligations to assist in registration procedures, lack of assistance from maternity ward staff, inappropriate deadlines for completing paperwork identifying the father, British Columbia's requirement that DNA evidence be submitted for proof of paternity when amendments are sought after six years, the costs of amending provincial registration and geographical barriers that prevent fathers being present at the time of birth.

Clatworthy offered no critical evaluation of the effect the policy was having on individual lives and on First Nations' futures, in particular matrilineal societies whose traditions are violated by patrilineal preferences. He failed to question *why* mothers might not disclose this relationship even if the above impediments might be resolved. Instead, he accepted the policy at face value and concentrated on how to achieve higher levels of compliance through improved bureaucratic procedures and community-level programs to increase awareness of the rules and how to satisfy them.

Non-disclosure of paternity was once a resistance strategy for women who did not wish to be alienated from their children. Before 1985, if a woman did not identify a non-Indian father and no one in her Nation protested, the child was registered. This practice protected a woman's privacy and secured her child's entitlement to be registered. For matrilineal peoples, this practice was consistent with customary practices. Because a clan system can readily integrate children with unnamed fathers, there was no need to identify individual fathers.

Indian and Northern Affairs Canada has not evaluated the impact of the disclosure of paternity policies. We have no understanding of how placing women and children in different categories affects mothers and their families in the long term. Nor has INAC considered meeting the "best interests of the child." The International Convention on the Rights of the Child (ratified by Canada in 1992) requires states to protect children's rights to participate fully in family, cultural and social life. (See Buenafe [1996] for a fuller discussion of the significance for First Nations children.) The United Nations Declaration on the Rights of a Child specfies that racial discrimination is prohibited. Principle 10 states: "The child shall be protected from practices which may foster racial, religious and any other form of discrimination." The refusal of a father to acknowledge paternity or of a mother to disclose paternity in situations threatening her security should not alienate children from their cultural community. To prohibit a child from identifying with and membership in her First Nation of origin violates both the Declaration and the Convention on the Rights of the Child. Nevertheless, INAC has provided no hope that changes will be made to the paternity disclosure policy. The Department does, however, attempt to offer some protection of privacy if disclosure will harm the child and mother. In such cases, INAC will not reveal information on the father in the registry and will treat information on entitlement carefully and confidentially.

Confronting Sexual Discrimination in the *Indian Act*

Aboriginal peoples in Canada never embraced the membership regulations imposed on them by Canada. However, in resistance to the *Indian Act,* the peoples most affected received little public attention. In the 1940s, Canada made efforts to ameliorate some of the oppressive aspects of the Act for women; in its major overhaul of the Act in 1951, women gained the right to vote and run in band council elections. While this was a major concession to recognizing women's rights in line with existing international law, the gendered premises of "Indianness" persisted. Section 12(1)(b), which provided for stripping of status from out-marrying women, became the focus of legal struggles that went as far as the international courts.

In 1969, Jeannette Lavell, who was involuntarily stripped of status when she married a non-Indian, went to court arguing the *Indian Act* violated the *Canadian Bill of Rights.* Lavell lost initially and then was victorious at the appeal court. Her victory was short lived. The case was appealed to the Supreme Court of Canada, which overruled the appellate court (*Lavell v. A.G. Canada, 1974).*

Legal struggles against 12(1)(b) of the Act revealed fundamental sexist principles underlying Canadian judicial reasoning. In its 1973 decision, The Supreme Court of Canada

(*Lavell v. A.G. Canada)* upheld the sovereign power of Parliament to rule who is/is not Indian, and thereby brought to an end Indian women's access to legal redress in Canada. Following this ruling, Canada conceded to First Nations a small measure of authority with the 1981 Governor General's proclamation that permitted exemptions from the discriminatory membership sections.

Within the national context, the issue re-emerged as a political contest between powers seeking to uphold the status quo and women seeking equality and rights within their natal communities. This was partially won when Sandra Lovelace took the issue before the United Nations Committee on Human Rights under the Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights. On July 30, 1981 Canada, which had signed the convention in 1976, was found to violate Indian women's rights "to enjoy their own culture…religion [and] language" (*Lovelace v. Canada, 1981).* The 1985 amendments followed from the international embarrassment of this finding. In its efforts to retain control over Indian status while compromising with First Nations leaders, Canada failed to uphold unequivocally the rights of women who have been reinstated and their descendants who are excluded from their cultural communities by reason of the second generation cutoff.

The complexity of C-31 can be best viewed in light of the court case indexed as *Sawridge Band v. Canada (T.D.)* This case originated in 1986 and remains unresolved. Three Alberta First Nations, Sawridge, Tsuu T'ina and Ermineskin, challenged Canada's right to determine membership as being in violation of section 35 of the Constitution. The plaintiffs argued that "sections 8 to 14.3, both inclusive, of the *Indian Act*, as amended by section 4 of an Act to *Amend the Indian Act,* S.C. 1985, c.27, are inconsistent with the provisions of section 35 of the *Constitution Act,* 1982 to the extent that they infringe or deny the right of Indian bands to determine their own membership and therefore to that extent are of no force or effect." The court in turn asserted that no existing Aboriginal or treaty rights provided Indian bands with the power to control membership. Furthermore, had there been such a right, it would have been extinguished by section 35(4), which provides for equality between women and men. The plaintiffs' claim was dismissed. This delighted women whose rights to reinstated membership in the three nations had been disputed. They experienced their exclusion as discrimination based on gender and birth. However, the First Nations' leaders argued that this was not the case. Rather, their exclusion was grounded in cultural traditions that determined community boundaries. The leaders also argued that the issue at stake was one of self-governance.

In a press release a few days after the judge gave his decision, the late Chief Walter Twinn of Sawridge denounced the decision as "the most anti-Indian pronouncement of recent judicial history" (Native Council of Canada 1995). The plaintiffs' actions, Twinn argued, were neither discriminatory against the women the three First Nations refused to recognize nor against their mixed racial children. Rather, the legal challenge against the Act and the Charter constituted a defence of the inherent and constitutional rights of First Nations to determine citizenship and to uphold customary practices of membership and identity. The plaintiffs also expressed fear that off reserve and newly reinstated members could form a

voting bloc against long-term residents that would shift the economic interests of the status quo (Native Council of Canada 1995). The plaintiffs filed an appeal on September 29, 1995.

The plaintiff's appeal resulted in a ruling that the trial judge's conduct constituted a reasonable apprehension of bias and a new trial was ordered (*Sawridge Band v. Canada* (C.A.) [1997] 3 F.C. 580). In March 2003, the federal court issued a mandatory order to restore band membership to the excluded women. "The plaintiff and the persons on whose behalf she sues, being all the members of the Sawridge Band, are hereby ordered, pending a final resolution of the plaintiff's action, to enter or register on the Sawridge Band List the names of the individuals who acquired the right to be members of the Sawridge Band before it took control of its Band List, with the full rights and privileges enjoyed by all Band members" (*Sawridge Band v. Canada,* [2003] 4 F.C. 748). Canada argued this was necessary to meet the needs of the now elderly women.

Currently, a number of issues respecting evidence are before the courts that will require resolution before the second trial can be heard. The Native Council of Canada, Native Council of Canada (Alberta), Non-Status Indian Association of Alberta and Native Women's Association of Canada (NWAC) are now interveners in the *Sawridge* case. While NWAC shares concern that First Nations, not the federal government, should exercise authority over membership, it does not accept assertions that the *Sawridge* case is free of gender discrimination. The NWAC has long held the view that the equality rights of women and their children must be protected before greater powers pass from Canada to First Nations (McIvor 2004: 13). At present, the Sawridge First Nation is asking that limits be placed on the interveners in this case.

Sawridge established the social and legal context in which women reinstated under C-31 and their descendants contest limitations on their access to band membership and to Indian status. These conditions are particularly troublesome for women whose children and grandchildren are not registered due to the second generation cutoff and who are affected by the policies regulating disclosure of paternity. As Joyce Green (1997; 2000a) pointed out in her study of C-31 and *Sawridge*, women do not share common views on questions of identity and membership. Nor, she argued, will granting First Nations true control over citizenship protect women's equality anymore than federal legislation has done.

In sum, *Sawridge* demonstrates the complex social and legal implications facing women and their First Nations governments. At issue is how to restore women's entitlements to the community and to remove restrictions on their private lives. For some women, the answer appears to lie in seeking fuller protection from domestic and international human rights laws. For others, the answer appears to lie in delicate balancing of traditional laws, sovereignty and human rights protection (McIvor 2004; Green 1997; Bayefsky 1982). Deveaux (2000) suggested three approaches that might resolve the conundrum of competing rights: granting priority to traditional values and practices of cultural groups, placing accepted collective and cultural rights within a framework of international human rights and accepting group rights subject to respect for individual rights and freedoms. She suggested that only the third option would sufficiently safeguard First Nations women in their public and private roles. One can only conclude that seeking redress through any of these measures must be approached with

the knowledge that in the past Canada has not protected First Nations women from discrimination and may not in the future (Green 2001).

Aboriginal women in Canada find themselves in a similar position to Native American women of the United States. Since 1934, when the American government asserted greater intervention into the organization of recognized Indian tribes, tribal governments have wrestled with questions of membership, identity, blood quantum and the application of traditional matrilineal practices (Gould 2001; Anderson 1996). The shift from matrilineal customs to Euro-American patrilineal privilege among the Cherokee over the past centuries, in particular, sparked much controversy regarding women's rights and their protection in customary law (see for example, Perdue 1998, 2003; Strum 2002; Yarbrough 2004). Considerable scholarship now addresses the perceived conflicts between tribal sovereignty and Indian women's rights, and between collective and individual rights respecting the 1978 case *Santa Clara Pueblo v. Martinez.* In 1978, Mrs. Martinez (and her children) was denied membership in the Santa Clara Pueblo, because her husband was a Navajo and therefore an outsider. Since 1939, Santa Clara has determined membership through patrilineal descent. Berger (2004) reviewed the conflicting perspectives arising from assertions that this case denied women's rights in favour of sovereignty. She argued that taking the case to the Supreme Court pre-empted the possibility of internal solutions. Much as Miskimmin (1996) made the argument that cultural continuity can persist in Algonquian and Iroquoian communities fragmented by legal categories, Berger went on to demonstrate that even without legal standing in the community, three generations of the Martinez family lived and socialized within the Santa Clara Pueblo. In this case, the resolution of women's citizenship rights was caught within the context of a federal state eroding tribal sovereignty and making internal determinations difficult and fraught with tense gender relations.

A number of legal scholars address the ways in which the federal American state undermines tribal sovereignty. Gould (2001: 772) reviewed these issues, and found little consensus among tribes seeking to protect sovereignty, culture and identity. He concluded somewhat ambivalently.

> The predicament of tribes is race, the problem of deciding who should be an Indian. Even in 2000, eight of ten people who could identify themselves as Indians had roots in more than one ethnicity or race. Within this century, the number will increase to more than nine in ten. For many tribes, perhaps most, the choice to open tribal memberships to persons with multiple origins will not come easily. Some will undoubtedly retain blood quantum requirement to avoid what they perceive as cultural extinction. Others — one hopes most — will reorder their criteria for tribal membership to enroll new multiracial Indians. These tribes will discard the arithmetic of race precisely because they seek to secure the future for their cultures.

In a similar vein, Borrows (2002) rejected limits on citizenship on racialized grounds. Whatever the good intentions might be, he asserted, exclusion based on either blood or descent can too easily lead to racism. Since Aboriginal peoples are more than kin groups, the

solution to the predicament of who is Aboriginal may be found in traditional laws of extending citizenship to non-Aboriginal peoples.

This predicament underlies all efforts of women to secure rights to Indian status and equality within the First Nation from which they descend. The following discussion of human rights appeals illustrates the complications of deciding who should hold the power to decide who shall be an Indian and what rights she shall have in consequence.

The *Indian Act* and Human Rights

When Sandra Lovelace went before the international court, she and women supporting her hoped for a ruling on the gender discrimination in the Act. However, the court did not specifically address issues of gender bias, which remains problematic in the provisions of 6(2), the policy mandating disclosure of paternity, and the rights of reinstated women to equitable treatment by First Nations governments. Aboriginal women's organizations have reported on violations of human rights since the amendments were enacted in 1985. The Quebec Native Women Association reiterated the scope of violations in its response to Bill C-7, a lapsed bill that was intended to define the powers and terms of self-governance (NWAC nd-a). Included in its list of infractions were residency rights, sexual bias in status inheritance rules, the policy mandate to reveal paternity and violations of children's right to live within their cultural community.

Matrilineal First Nations have further issues; the violation of women's rights with respect to status inheritance rules cuts deeply into the fabric of society. Children are born into their mother's clan and through this membership assume roles and responsibilities that tie them to their extended families and to a network of communities that share matrilineal principles and clan organization. Denial of status at the second generation violates the founding principle of society. Lack of residency rights for the third generation disrupts care grandchildren bestow on their grandparents. The cultural opportunities the younger generation need to carry on the traditions that are the source of governance and law are diminished. C-31, therefore, violates the principles of self-determination and the continuity of cultural traditions on which contemporary matrilineal First Nations rely.

The Native Women's Association of Canada has repeatedly called for remedies to sexist discrimination of the Act. It has also drawn attention to discrimination within First Nations governments and has released reports that demonstrate the Act and linked policies violate a number of human rights protections and the constitutional rights accorded Aboriginal women in section 35. In *Aboriginal Rights are Human Rights,* NWAC (nd-b) reviewed international human rights and women's rights principles found in international legislation: the Universal Declaration of Human Rights, the International Covenant on Civil and Political Rights, the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, and the Convention on the Elimination of Discrimination against Women (CEDAW). For NWAC, the solution lies in recognizing Aboriginal rights are the rights of women. National and international human rights conventions need simultaneously to recognize and protect both Aboriginal rights and Aboriginal women's right to enter into that collective without alienation of their individual social, economic and political rights.

The Native Women's association argues that Canada falls far below the standards set by the international community and the conventions Canada adopted for basic human rights protection in its treatment of Aboriginal women. To achieve equality and rights protection, NWAC argues for an Aboriginal charter of rights and freedoms. It proposes five areas of protection: sex equality notwithstanding anything else in the Charter, non-discrimination protections of section 15 of the Charter, protection from violence, equality in the provision of basic human needs, such as housing, and adequate levels of social assistance or security for the family. In the Association's (nd-b: 20) words: "NWAC continues to see the Canadian Charter as an essential safeguard for aboriginal women."

Since 1978, First Nations women have been constrained in their efforts to protest discrimination in the *Indian Act* and its attendant policies of First Nations governance. The stumbling block arose from political negotiations in the 1970s, when NIB responded to the case of *Lavell*. At this juncture, the federal government was proceeding with human rights legislation that would apply to the *Indian Act.* The National Indian Brotherhood desired exemption on the grounds that human acts legislation could eradicate all provisions of the *Indian Act* and thereby erase any protective rights applying to status Indians. To prevent this, the Joint Cabinet/National Indian Brotherhood Committee proposed that the forthcoming rights legislation exempt the Act. Thus, since its inception, the *Canadian Human Rights Act* (CHRA) of 1977 under section 67 specifically exempts the *Indian Act.*

In her 2001 review of the ramifications of this exemption for First Nations women, Wendy Cornet made several key points. First, the scope of the CHRA is limited and in turn has been narrowly interpreted. Therefore the CHRA may not serve women challenging broad equity issues. Second, the application of the CHRA to issues of First Nations has been arbitrary. Third, interpretations have led to the need to consider questions of jurisdiction as the courts have applied the CHRA only to specific provisions of the *Indian Act* or its regulations. In consequence, grievances arising from inequitable access to housing have been exempted, as illustrated by *Laslo v. Gordon Band,* 1996. Here the Canadian Human Rights Commission (CHRC) "found that Gordon Band Council discriminated against Mrs. Sarah Laslo by denying her residential accommodation on grounds prohibited by the *Canadian Human Rights Act*. s. 6, that is, because of her sex, her marital status and the race of her husband." However, with respect to the Jurisdiction of the Tribunal, "[it]found that decisions made by the Gordon Band Council not to allot housing on the reserve to Mrs. Laslo are provided for by s. 20 of the Indian Act."

The outcome of *Laslo* stands in stark contrast to an earlier decision. In June 1995, the CHRC ordered the Montagnais du Lac-Saint-Jean Band Council to pay damages to four reinstated women already living on their reserve who had a moratorium placed on various rights and services pending a membership code. In this instance, the CHRC made a ruling as the action petitioned was not one authorized by the Act but was a policy of the Band Council that stood outside of the powers of the Act.

Although the *Indian Act* has not been subject to the CHRA, the courts have generally concluded that the human rights legislation remains applicable to band council activities

or policies that are not based on the *Indian Act* or regulations under it. These decisions, however, have fallen short of First Nations women's aspirations respecting equality and freedom from discrimination with respect to community governance and federal policies and legislation.

In 2000, the federally appointed Canadian Human Rights Review Panel (CHRRP) made two key recommendations with respect to the CHRA in hopes of offering First Nations women greater protection. They recommended that the section 67 exemption be removed, and an interpretive provision be incorporated in the CHRA that would "ensure that Aboriginal community needs and aspirations are taken into account in interpreting the rights and defenses in [the CHRA] in cases involving employment and services provided by Aboriginal governmental organizations. Such a provision would ensure an appropriate balance between individual rights and…community interests" (CHRRP 2000: 132).

In 2003, the federal government responded by incorporating these recommendations into Bill C-7, proposed legislation to define terms of self-governance. Mary Gusella, then Chief Commissioner of the Canadian Human Rights Commission, and Mr. Kelly Russ, then Commissioner, appeared before the Standing Committee on Aboriginal Affairs, Northern Development and Natural Resources to argue that with the passing of the CHRA in 1977, First Nations people living on reserves were denied full access to the human rights complaint system (CHRRP 2000: 1322).

The proposed terms of the First Nations Government Act went further than any existing legislation in proposing protections for First Nations women. The interpretive provision provided that the needs and aspirations of the Aboriginal community affected by a complaint against an Aboriginal governmental organization were to be taken into account in interpreting and applying the CHRA, "to the extent consistent with principles of gender equality," which can be interpreted as an effort to balance community aspirations with women's human rights. Although this bill failed to pass, it demonstrates that First Nations women have made some progress in their campaign to have Canada attend to their complaints and their constitutional rights to equality as protected in section 35(4) of the Constitution.

The CHRC (2005: 23) is still working toward removing section 67 and issued its report to that effect in the fall of 2005. It stated that "concern remains that the Bill C-31 amendments themselves may not pass human rights muster" and urged the government, in consultation with First Nations, the Commission and other relevant bodies, "to review provisions of the *Indian Act* and relevant policies and programs to ensure that they do not conflict with the *Canadian Human Rights Act* and other relevant provisions of domestic and international human rights law."

Across Canada, First Nations individuals are hoping that a legal case known as Re *Wilson (1954)*, will provide some relief for individuals seeking reinstatement. In this case, Wilson, son of a woman whose name was included in band membership, challenged his exclusion on the ground he could not prove his father's identity. The Alberta District Court determined that undue onus could not be placed on an individual to provide proof of her/his father's

identity. In this case, the court reasoned that Canada was responsible for maintaining appropriate records. Its failure to do so could not impede individuals seeking registration as status Indians. Whether this ruling will have application in contemporary cases where mothers can be represented as failing to comply with policies respecting paternity disclosure remains to be seen. Also unknown as yet is the impact this case may have on First Nations struggling to maintain membership registers in the face of insufficient training and resources (Clatworthy 2003). There have been, however, extensive studies of the early impact of C-31 and its legal implications as First Nations and women negotiated tensions in establishing rights and protection of identity.

3. LITERATURE REVIEW

Two decades have passed since the *Indian Act* was amended by Bill C-31. In this time, the Bill has been challenged as unconstitutional, has provided little legal relief for women, and has divided families and communities by legislating identity based on gender discrimination. From the year of its implementation through to the present, various branches and agencies of the federal government have commissioned a range of studies to track its impact on communities, government funding programs, and residency preferences of the reinstated individuals (e.g., Holmes 1987; Canada 1990). In consequence, Bill C-31 and its ramifications have been addressed in a growing body of literature that explores its origins, legal meanings and interpretations, and social consequences. Legal theorists have debated constitutional ramifications, women have related their personal experiences, and activists have campaigned for remedies to human rights violations. The following review of the literature takes up three themes: competing rights, construction of identity and women's personal experiences with C-31.

Competing Rights

Following a series of legal challenges to the *Indian Act* in the 1970s, which failed to secure rights for women who had lost their Indian status, controversy emerged regarding the rights of status Indian women to equal treatment. This controversy was conceptualized in two ways: as sexual discrimination residing in the *Indian Act* that could be remedied by amending the Act to provide the same rights to men and women (Jamieson 1978; Two Axe Early 1981) and as a conflict between the special position of Indians guaranteed in the *Indian Act* and "normal civil rights." In this debate, women's rights were not seen as being able to co-exist with the protections offered by the *Indian Act*. Indeed, women agitating for their rights were seen as a threat to community solidarity. For example, Whyte (1974: 41) went so far as to argue that if the civil rights women were requesting were granted, the result would be "cultural genocide."

This critical legal debate, now worded as conflict between collective and individual rights, continues with respect to C-31 and the rights of First Nations to self-determination. The arguments respecting conflicting rights have dominated scholarly debates for three decades (Alberta Native Council of Canada 1985; AFN 1985; Bear 1991; Fiske 1999; Green 1985, 1997; Holmes 1987; Manyfingers 1986; MacDonald 1986; McIvor1995a,b, 1999, 2004; Sanders 1975, 1984; Turpel 1989). Collective rights are seen as threatened by individual rights as construed by the *Constitution Act*, 1982, sections 15, 28, 25 and 35. Sections 15 and 28, which protect individuals' rights to equality, are seen as conflicting with Aboriginal and treaty rights as provided for in section 25, which explicitly stands to protect against any abrogation or derogation that might arise through conflicting charter provisions.

The debate that has positioned women's rights as being in conflict with the inherent and constitutional rights of First Nations to self-determined citizenship has generated a plethora of legal, sociological and anthropological studies respecting traditional marital practices (Montour 1987; Stevenson 1999; Jones 1984; Weaver 1974) and implications of recognizing

marital property rights on reserve lands (Bartlett 1986; Sanders 1985; Cornet 2002). Questions respecting constitutional powers and rights of self-governance have been raised and remain unresolved (Cassidy 1988a,b; Isaac and Maloughney 1992; Moss 1990), as scholars debate the potential ramifications of court challenges that C-31 is unconstitutional (Green 1997).

It is important to note that the debate on matrimonial property rights focusses on individual access to private property. It does not address collective property. In matrilineal societies, clans or other kinship units held property collectively. Women, variously labelled as matriarchs, clan mothers, hereditary chiefs or by other terms of honour and distinction, had access to and control over the distribution of property. Fishing, hunting and gathering, and horticulture in the past formed the core of the economy. Women shared in their access to these resources with male and female members of their clans (Anderson 1991; Brown 1970; Daly 2005; Fiske and Patrick 2000; Klein 1995; Montour 1987). Among many nations, for example, Carrier, Gitzksan and Tlingit of the west coast, the wife shared in resource use in her husband's clan (Daly 2005; Fiske and Patrick 2000). As with other civil and political rights, the *Indian Act* interfered with women's individual and collective rights in relation to land. Among western matrilineal societies, for example, women were often denied rights to register resource interests with provincial land authorities as well as through the *Indian Act.*

The studies cited above have all demonstrated that women's security and social and political status are linked to property rights. Denial of women's customary, collective property rights is linked to external erosion of traditional laws. The intrusion of the *Indian Act* property regime that favours male ownership (through certificates of possession) on reserve lands on the one hand, and male rights to resource territories (such as trap lines or fishing sites) off reserve on the other is consistent with other governmental colonial practices that uphold patrilineal advantage and patriarchal authority.

Given the double-edged nature of colonial intrusion into women's collective and individual property rights, solutions are not easy to identify. For some, resolution of the question of women's rights resides in Charter protection and in national and international human rights law. The Native Women's Association of Canada and several First Nations legal scholars argue that the *Human Rights Act* and the Charter must be brought to bear on protection of First Nations women (McIvor 1995b, 1999; Nahanee 1993, 1997; Bayefsky 1982). Other First Nations legal scholars, including Monture Angus (1995) and Turpel (1989), opposed their position. The former fear women will be seriously disadvantaged by excluding First Nations governance from these human rights provisions. They suggested women will continue to be denied rights to citizenship, to protection of matrimonial property and to other freedoms protected by national and international law (Nahanee 1993; 1997). Legal scholars link human rights protection to social and psychological implications for women's well-being with respect to personal security (Blumer 1993).

In her overview of women's legal struggles to achieve sexual equality, and in her own legal challenge for Charter protection, McIvor contended that section 6 of the 1985 Act violates the Charter, sections 15 and 28 (*McIvor v. Canada)*. She implicitly located her challenge in participatory politics and sought redress against the alienation of reinstated women and their

children and grandchildren from participating in decision making (2004: 103). She seeks the right of Aboriginal women to participate in processes that determine community rules and the distribution of resources and opportunities (McIvor 2004: 111). McIvor saw fundamental human rights of Aboriginal women as being protected by section 35(1) of the *Constitution Act, 1982* and by the federal fiduciary trust responsibility of Canada. She suggested that the Court is obliged to consider women's traditional roles as well as contemporary ones in interpreting Aboriginal women's civil and political rights as Aboriginal and treaty rights (1999: 172). Her goal is to ensure that community rights are shared by all. To meet this goal, women, and where appropriate their organizations, must be fully engaged in determining self-government rights at the band, tribal, regional and federal levels (McIvor 1999: 180).

McIvor's views were not shared by Monture Angus and Turpel. The latter two pointed to the failure of constitutional rights to protect Canadian women at large and to advance women's struggles for political, social and political equity. For Turpel (1989), the solution lies in creation of an Aboriginal charter grounded in traditional principles that honour feminine principles, in particular maternal reverence. Monture Angus (1999) looked to traditions of responsibility as the way to define self-government and women's roles within the Mohawk nation.

The controversy over competing rights generated considerable conflict between the AFN and NWAC. In the 1980s, as Krosenbrink-Gelissen illustrated (1991), NWAC sought reconciliation with the AFN (and its precursor the NIB) by adopting a discourse of traditional motherhood and a praxis of feminine collectivity based on cultural traditions. This however failed to achieve any substantial resolution of the conflicts over struggles for sexual equality *after* 1985 within First Nations communities or for parity political representation to and recognition from Canada (Krosenbrink-Gelissen 1991; Fiske 1999).

The rift continues with a persisting focus on competing rights and the fear that restoration of status to women under C-31 will undermine cultural uniqueness and sovereignty. Little attention is paid to the underlying gendered assumptions of nationhood that shape this controversy. The AFN, and the NIB before it, has not questioned the conception of nationhood as masculine nor the repercussions this has for women seeking participatory citizenship (Fiske 1999). Lawrence (2004: 69) neatly summed up the ramifications of the competing rights debates (2004: 69).

> [I]t is telling that many Native people regard Bill C-31, and not prior versions of the Indian Act, as the root of the problem. Identity legislation in the Indian Act has functioned so completely — and yet so apparently invisibly — along gendered lines that at present the rewriting of Indian identity under Bill C-31 in ways that target men as well as women are viewed as intense violations of sovereignty, while the gendered violations of sovereignty that occurred in successive Indian Acts since 1869 have been virtually normalized as the problems of individual women.

McIvor (2004) stressed that the challenges First Nations women face will not be overcome by isolated action. Collective action is needed at the local, regional, national and

international levels. Legal cases that have had major impacts on INAC policies have been supported by national organizations such as the IRIW and NWAC. The affiliation of local and national organizations, as McIvor (2004) pointed out, is essential to achieving women's political rights.

Construction of Identity

To name an individual or group of individuals as "Bill C-31" in contradistinction to other status Indians is a common misnomer. In fact, the legislation passed in 1985 with respect to registration of First Nations individuals as "Indians" covers all persons so entitled thus making all status persons C-31. Nonetheless, this pervasive practice of categorizing individuals, in particular women, on this basis exists not only within communities of Aboriginal peoples but also within scholarly works, government documents and social commentary. An underlying premise of much of the legal and social scientific literature is that women who do not reside in First Nations reserve communities and/or who marry and have children with non-First Nations partners constitute a threat to community solidarity by virtue of cultural difference (Alfred, cited in Barnsley 2000; Alfred 1995; Whyte 1974; Macklem 2001).

Many have argued that aboriginality is a state of being that cannot be eradicated by colonization and modernization. But women who "marry out" are constructed differently. Whether they reside for long or short periods off the reserve, in nearby communities or in more distant urban centres, they are viewed as having "lost" cultural oneness with their natal communities. Community members, lawyers and academics have constituted this perceived difference as a threat to the integrity of First Nations communities located on reserve lands. Individuals whose status has been restored over the past 20 years are now being seen as a special interest group who do not share the common interests of the reserve populations. In the words of Schouls (2003: xii), the regulations by which Canada assigns Indian status constructs "the 100,000 plus status Indians recently reinstated under Bill C-31 most of whom do not live in reserve communities" as a distinct category marked by "specific and often unique political aspirations."

Employing an approach that commingles identification and relational pluralism, Schouls (2003) argued that Aboriginal identity is not threatened by individuals' multiplicity of experiences, including off reserve residency, or by overlapping identities arising from marriage and engagement in culturally and socially diverse networks. Rather, he argued that Aboriginal identity is multifaceted, and Aboriginal women's struggles for equality contribute to — not undermine — community strength and cultural vibrancy. From the perspective of relational pluralism, therefore, the reinstatement of women through Bill C-31, to the extent that women are not constrained as a minority within reserve communities, is potentially positive. Since these women have choices respecting their identity, they bring to their natal communities complex, rich resources grounded in multifaceted identities and broad experiences.

Schouls advanced his argument to counter what he labelled the "difference" approach asserted by Patrick Macklem and others. Macklem (2001: 5) argued for constitutional protection of interests associated with what he termed "indigenous difference" on the basis of Aboriginal rights and on the grounds that this will ameliorate substantive inequalities facing Aboriginal people. However, he distinguished between Aboriginal peoples according to the socio-legal categorization under the *Indian Act* and their place of residence. From Macklem's perspective, reinstated women do not share the interests of "indigenous difference" with members of their natal community. In contradistinction, they emerge as cultural "others," variously labelled "newcomers" or "new members" who by virtue of their numbers "dramatically threaten interests associated with indigenous difference" (Macklem 2001: 229).

Macklem (2001: 226), however, posed a contradiction. Despite denouncing the terms of Bill C-31 that allow for reinstatement of members who have not dwelled within the reserve community, he described the same communities as desiring social cohesion based on family and kinship, which presumably would be a gesture to include, not exclude, kin who had lived apart for either long or short periods. He also asserted the need for courts to provide the widest margin in considering Aboriginal cultural difference. Macklem (2001: 169) argued for "conceptual elasticity" to recognize

> that Aboriginal people are not locked into particular cultures but instead express plural cultural allegiances; they also assimilate, break cultural bonds, and change cultural allegiances over time…[while] Aboriginal cultures undergo dramatic transformations in response to internal and external circumstances and developments.

Surely this would mean First Nations should accept not fear reinstatement of women and their children. Nonetheless, Macklem (2001: 232) advocated against Bill C-31 on the grounds that constitutional protection of interests deriving from indigenous difference must take priority over Charter guarantees of equality and individualism. Like many who wrote before him, Macklem saw Bill C-31 as having created a conflict between Charter rights and the interests of indigenous difference which, in turn, is taken by the state as justification for incursions into the core interests of indigenous difference.

While it is clear that law is constitutive of identity, focussing solely on boundaries created by legal mandate is insufficient. What is needed is an understanding of how legal categories affect social relations through which women respond to these identities. In recent years, scholars and clinical psychologists have located issues of identity and the formation of the self as central to understanding — and appreciating — social difference and diversity. Two arguments have come to bear on this matter. One argues that our sense of self is essentially fragmented. Through her agency, a woman is able to respond to and even subvert the system that seeks to contain her by rearranging these fragments in creative and self-sustaining ways. In contradistinction, the other argues that to be healthy, the self needs to be coherent. Clinical psychologists, working with clients who suffer from traumatic abuses, find that the fragmented self experiences "torment" (Layton 1995: 110). Clinical psychology questions the position of sociologists and political scientist, such as Schouls (2003), who argue for

relational pluralism and notions of choice in identity. As we see below, women who participated in this study presented experiences consistent with the claims of clinical psychologist Lynne Layton (1995: 118) that "a sense of identity and agency are crucial components of the ability to be good both to the self and to others."

A proposed solution to social and legal tensions erupting around membership and identity has been to view First Nations as nations not communities or bands. This specific shift in perspective brings to the fore discussion of how citizenship might be conceptualized. Returning to Gould (2001), who argued that the "arithmetic of race" be abandoned, the solution may lie in positioning First Nations as political units. Like other political units, First Nations would be free to determine citizenship without hindrance. For women, this could mean protection of Charter rights, whether through an Aboriginal charter or via the Canadian Charter. Green (2001) and McIvor (2004) both explored possibilities that might open to women should First Nations be granted such authority. They envisioned the possibilities of creating governing processes that provided for participatory governance that fully engaged women in all levels of decision making. Within such a framework of participatory citizenship, women would participate equally with men in establishing membership rules and would be empowered to defend themselves against discriminatory and humiliation policies, such as requirements for disclosure of paternity.

In part, the discordance between governing bodies of reserve communities and organizations of non-resident members lies in the shifting demographics. Daniels (nd) offered the following figures. Because of Bill C-31, 174,000 additional individuals have been registered. About 106,000 of these have been registrations by reinstatement. The rest are from births after 1985. Whereas prior to 1985 the majority of persons registered as status Indians resided on reserves, currently the majority reside off reserve. From 1984 to 1996, the off reserve population of status Indians rose by 156 percent. During the same period, the on-reserve increase was only 42 percent. There are now some 256,000 status Indians living off reserve in Canada, at least half of whom were reinstated through C-31 or are children born since April 17, 1985. The politics of home communities may now be tied to a non-resident vote, which may include voting blocs in distant urban centres or in nearby communities that are perceived by on-reserve leaders as troublesome and even dangerous (Macklem 2001).

The debate on the rights of First Nations to determine citizenship continues to resonate with scholars and political leaders. But it has been pushed to second place by an issue now experienced as more urgent: the second generation cutoff rule and its implications for declining status Indian population (Clatworthy 2005). This issue was not overlooked at the time the Act was amended (Holmes 1987; Jamieson 1986). However, with the passing of time the ensuing disruption of community membership and family relations has become more evident (Moss 1997). Many view the consequences of the second generation cutoff rule as a new assimilation policy. Creation of a large off-reserve non-status population threatens the extinction of Aboriginal peoples as a distinct legal category bearing inherent and constitutional rights. In short, the limits placed on transmission of status are experienced as an act of genocide. Daniels (nd), who labelled this "abocide," asserted that reinstatement rates are now falling. As fewer new births are eligible for registration, a status population

decline will soon occur. The United Anishaabeg Councils (1999: 2) predicted that within 100 years "the final status Indian birth is forecast to take place."

The anxiety expressed by First Nations peoples respecting population loss within First Nations reserve communities is not supported by statistical projections offered by Clatworthy (2003). He estimated that because of Bill C-31 the population entitled to Indian registration will increase for the next 50 years. He predicted that on-reserve populations will increase for about 65 years, while off-reserve increases will last only for about 20 years (Clatworthy 2001).

The difficulty with these data, however, is that the loss of population in consequence of the second generation cutoff is neither recorded now nor projected into the future. Children of a single parent with 6(2) categorization who does not register a status co-parent, either 6(1) or 6(2), are not recorded. Therefore, the net loss to the status population in consequence of the second generation cutoff and the requirement to name the father is not tabulated. Clatworthy estimated that in 2000 one percent of births on reserves were not eligible for registration and projected that this will increase to 13 percent by 2021, whereas the percent of ineligible births off reserves will grow from 21 to 48 percent in the same period.

In 2005, Clatworthy once again reviewed projections of future status populations on and off reserves. He predicted a rise in registered individuals entitled to membership over the next 45 years, with a decline within 75 years. Within 75 years, he projected a rise in registered non-members (p. 26). He reminded us that future registrations will vary with the frequency of what he called "exogamous parenting" or mixed parenting. Fertility and mortality rates are likely to change over the years, which will affect the future population. Clatworthy offered seven categories of membership codes: *Indian Act*, Indian equivalent, excluding those without acquired rights as of June 28, 1987, one-parent rules, one parent excluding those without acquired rights as of June 28, 1987, two-parent rules, 50 percent blood quantum, and 25 percent blood quantum. For each category, he found quite different scenarios for 2077. For example, at one end of the spectrum, he foresaw First Nations applying section 6 as having only two sub-groups of survivors and descendants: registered members and non-registered non-members. By contrast, at the other end of the scale, he projected that First Nations applying a one parent rule, excluding those without rights acquired as of June 28, 1987 will find their population divided into six sub-groups: registered members with 6(1) status, non-registered members with 6(1) status, registered members with 6(2) status, non-members with 6(2) status, non-registered members and non-registered non-members (p. 20).

Without reform of the current *Indian Act* powers to determine status, the extent to which registered individuals will enjoy membership will rely entirely on two factors in relation to one another: the rate at which individuals marry out in conjunction with the degree of restriction encoded in membership rules. The complex and varied consequences of this mix of rules will likely foster debates respecting identity, membership and citizenship long into the future. In the process, women are as likely to experience fraught relations and emotional heartache as they do now.

Women's Lives, Women's Voices

As the literature on C-31 has grown, it has become more diverse. Testimonials on the impact of the former *Indian Act*'s membership regulations, specifically 12(1)(b), comprise one genre of work. In 1979, Indian Rights for Indian Women, then a national organization advocating for reform of the *Indian Act*, addressed the emotional impacts of involuntary enfranchisement. *Enough is Enough* by Janet Silman (1987) gave the stories of the Tobique women whose protests against 12(1)(b) and on-reserve sexism led to the 1979 march to Ottawa and Sandra Lovelace's appeal to international law a year later. As women became reinstated under the terms of C-31, they entered a new era of discrimination. Personal narratives of this experience are found in contributions to Beth Brant's *I'll Sing 'till the Day I Die* (1995). As new organizations of Aboriginal women have formed, they too have addressed the issues of emotional estrangement and disruption of family and community relations (Huntley 1999). Their concerns include access to benefits and the implications of increased governing powers in consequence of Bill C-49, *First Nations Land Management Act,* potential decline of on-reserve status populations due to restrictive membership codes, the potential for governing councils to violate human rights, and the alienation of families from their communities of origin (McIvor 2004).

Susanne Miskimmin (1996) offered a more positive view of the situation for women who retain community ties. She argued that academics, in particular Krosenbrink-Gelissen and Fiske, overstated the power of Bill C-31 to disrupt women's lives and community coherence. Her research with Algonquian and Iroquonian communities showed that women do maintain cultural ties and are accepted as members of the cultural community. Her work indicated that women can successfully negotiate their identity. Their children and grandchildren will be embraced by their mothers' communities if they too can demonstrate cultural knowledge and continuing community ties. However, there are community leaders and First Nations scholars who speak against integration and find women to be more responsible than men to marry within the status community to sustain the registered population (Alfred 1995; Alfred, cited by Barnsely 2000).

Working with an urban population, Lawrence (2004: 55) found the struggle for identity to be more significant than other issues.

> It is the personal and cultural losses of losing status that Indian women have most frequently spoken about. Some of the costs have included being made unable to participate with family and relatives, being culturally different and often socially rejected within white society, being unable to access cultural programs for their children, and finally not even being able to be buried with other family members on the reserve. The extent of the penalties and lack of compensation for losses suffered has made the forced enfranchisement of Indian women "retribution and not restitution."

In sum, the literature concerning Bill C-31 and its aftermath is diverse. It covers critical legal debates respecting rights and entitlements, and the ongoing sexual discrimination of the *Indian Act*. Despite this range of work by community leaders, national organizations and

legal and social science scholars, significant issues experienced within First Nations communities have yet to be addressed in a comprehensive fashion. Three pressing issues have been overlooked by this dominant trend of analysis: traumatic impacts of 6(2) designations on individuals and First Nations, discrimination experienced by maternal grandmothers who through customary adoption become single mothers in the eyes of INAC, and social and economic impacts on women as community memberships face future decline through restrictions on status membership as defined by patriarchal regulations.

To best understand these three issues, it is first necessary to consider the shifting social, power and legal dynamics within matrilineal societies as they grapple with changing relations with the federal states of Canada and the United States. As the review of the *Indian Act* and secondary literature on C-31 shows, Canada has not considered questions of the collective matrilineal/maternal rights of First Nations women. This is of grave concern given the number of First Nations that have traditionally organized according to matrilineal descent. Matrilineal First Nations are found across Canada, but most particularly in Ontario, Quebec and British Columbia. Matrilineal organization was once highly developed in numerous tribes in the United States and remains the principle for membership in many today.

4. MATRILINEAL SOCIETIES AND THREATS TO TRADITIONAL PROTECTIONS FOR WOMEN

Traditionally, most matrilineal societies were organized into clans. Women held positions of honour, influence and authority. Female leaders were variously known as clan mothers, chiefs or by similar titles. Before colonial disruption, women in matrilineal societies participated in decision making, shared rights to resources with male clan members, and benefited from the protection and co-operation of their matrilineal kinship networks. Georges Sioui (1999: 120 ff; see also Anderson 1991), writing of the Huron-Wendat, described the ways in which matrilineal kinship ties ensured gender equality. Because women were supported within matrilineal kinship networks, they did not need the protection of a single man. Imposition of patrilineal descent in the 19th century destroyed women's freedoms and caused imbalance in the society. Similar descriptions have been offered of other matrilineal peoples in Canada and the United States: the Carrier (Fiske 1987), Iroquoian (Brown 1970, but see Bilharz 1995 for a different experience for Seneca Women) and Tlingit (Klein 1995).

In Canada, as in the United States, colonial forces sought to undermine women's lives by displacing them from positions of power and influence. Matrilineal societies were pressured to accept patrilineal structures of authority, inheritance, property rights and membership. In Canada, the *Indian Act* was used to efface matrilineal governing structures and replace them with elected governance, which before 1951 was restricted to a male electorate. In the United States, similar strategies were introduced by the Bureau of Indian Affairs from time to time, but most particularly in the 1930s.

Transformation of matrilineal societies was neither a simple process nor a uniform one. Further, scholars do not agree on how to interpret the impact of the colonial state or the colonial economy. Feminist ethno-historians have argued that as early as the 17th century in Eastern North America and as late as the 19th century in the west, matrilineal rights were eroded as claims to private property rights by in-marrying men intruded into tribal ways. With private property, came patrilineal privileges and male-dominated governance, ostensibly to staunch the flow of property from Indian wives to white husbands (Fiske 1987; Brown 1970; Anderson 1991; Devens 1992). Theda Perdue (2003) presented a different scenario in the American Southeast. She argued that with initial colonial settlement, Europeans sought to be integrated into Indian societies, and often were through marriage, adoption or, as in the case of the Cherokee, vowing allegiance to the government. However, by the 19th century, the Cherokee introduced new marriage laws to control women as they "had the ability to create new, legitimate members of Cherokee society through reproduction and marriage" (Yarbrough 2004: 385).

Women resisted imposition of patrilineal property and descent. Grandmothers found themselves alienated from their communities and forced off their lands (Dussias 1999; Berger 1997; Bilharz 1995). The success of their resistance varies. Berger (1997) summarized the impact of non-Indian law in the United States. Among the Pamunkey,

the tribe of Pocahontas, white husbands are prohibited from living on reservation lands and women who marry out are forced to abandon trial land. Similarly, the Cachil Dehe Band of Wintun Indians of California expels women who marry non-Indians. The women automatically lose membership and have to leave the community within 90 days of marriage. Before 1993, Hopi of Arizona automatically included children whose parents were both Hopi or whose mother was Hopi and whose father was not. Children with a Hopi father and non-Hopi mother were admitted by a majority vote.

The Pueblo of Laguna in New Mexico automatically enroll children of women regardless of marital status, but only the children of married men. The Kialegee also follow matrilineal law: a woman's children are enrolled regardless of the father's status, but children of Kialegee men and non-Kialegee women have to apply to council for a majority vote (Berger 1997: 51-53). Standing Rock demands disclosure of paternity before children of consensual unions can be registered for tribal status (Medicine 1993: 128). Matrilineal law does not necessarily protect women. Mohawk women divided by the international boundary are jeopardized by the *Indian Act* on the one hand and state laws on the other. In 1928, a woman of the St. Regis Mohawk lost the right to pass land to her grandchildren, because she had resided in Canada for a period of time (Medicine 1993).

Today, the Mohawk nation of Kahnawake has endorsed strict criteria for membership. Leaders have expressed opposition to C-31 and the reinstatement of women, arguing the law expelled them and they ought not to be allowed back (Alfred 1995: 122). Alfred described a shift in Kahnawake thinking, from a traditional practice of adopting outsiders into the society to a "highly selective and closed set of criteria for membership" intended to prevent "destruction of the Indian Race through saturation by non-Indians" (Alfred 1995: 163-4). The community is now committed to eviction of non-Indian residents, a moratorium on mixed marriages and membership based on "a biological measurement." This means that members must prove a minimum 50 percent quantum of Native blood. Since 1981, members who marry out are stripped of all legal, economic and political rights as a Mohawk of Kahnawake (Alfred 1995: 169). The intent of these rules is to protect culture and a sense of unique identity but to challenge the power of Canada by refusing to comply with C-31. The consequence is to argue that matrilineal principles impose greater constraints on women with respect to marriage and reproduction as women carry the greater obligations to the community. In this context, women are pressured to choose partners within their community and to comply with political expectations and principles of personal conduct that constrain their freedom.

The position of the matrilineal Kahnawake, with the emphasis on race stands in sharp contrast to the more recent terms of citizenship of the Nisga'a Nation. The matrilineal Nisga'a of British Columbia ratified a self-governing treaty with Canada and British Columbia. Under the final agreement, Chapter 20, Nisga'a set out rules of citizenship that confer rights within the Nation but do not extend to the rights and privileges of Indian status as recognized by the *Indian Act.* Nisga'a distinguish between participants and citizens, and have eligibility criteria for Aboriginal and non-Aboriginal individuals. Citizenship eligibility follows the mother's line. An individual is entitled to be a Nisga'a participant if she/he is of Nisga'a ancestry and her/his mother was born into one of the Nisga'a tribes. Descendants and adopted children of

an individual meeting these criteria are also entitled to be enrolled. An Aboriginal individual married to a Nisga'a participant is also entitled to citizenship if she/he has been adopted or taken in by one of the four Nisga'a tribes before witnesses. That is, the individual has been accepted at a settlement or stone moving feast. Non-Aboriginal individuals who are Canadian citizens or permanent residents may also qualify if they were a member of an Indian band before May 11, 2000, ordinarily reside on Nisga'a land or married a Nisga'a participant and were adopted or taken in by one of the Nisga'a tribes in accordance with traditional laws, Ayuukhl Nisga'a.

The eligibility criteria of the Nisga'a honour matrilineal ways and do not pressure women to find a partner within the nation. Children of Nisga'a men are eligible when they trace their father's links back to a female ancestor born into a Nisga'a tribe. There is no demand that women disclose paternity to register their children as members of the Nisga'a nation. However, Nisga'a citizenship does not confer Indian status and leaves the issue of disclosure of paternity for Indian status unresolved. Nisga'a citizens who fail to meet the criteria of the *Indian Act*, may enjoy fewer privileges than the citizens who do carry status.

In light of the shifting nature of power, and the constant thrust of Canada and the United States to constrain sovereignty even while giving lip service to it, Beatrice Medicine (1993) argued that Indigenous women are caught in a triple bind of customary beliefs and law, state (or provincial) law and federal law. This triple bind is marked by continuous conflict over the question as to whether First Nations should assert themselves as political entities with inherent rights or as distinct cultural entities bounded by racial distinction. Within this context, women find themselves seeking court affirmation of customary adoptions and matrilineal descent even as they negotiate conflicts that arise from male-privileged views of tradition and state-imposed male councils (LaRocque 1997). This issue drives women in this study to press for changes in legislation and policy. As set out later, they seek redress from the state-imposed regulations that invade their privacy by turning to traditional law. Yet they also recognize the fragility of this position and seek protection of domestic and international human rights.

5. SOCIAL ORGANIZATON AND LEGAL CULTURES OF THREE MATRILINEAL FIRST NATIONS

From time immemorial people sharing common linguistic origins (Athapaskan language family) and social, cultural and economic foundations have inhabited the central interior of British Columbia. Labelled "Carrier" by Europeans, the First Nations of this region were linked to the north, south, east and west through trading partnerships and governing practices celebrated in feasting ceremonies known today as the *balhats*, or potlatch. Lake Babine First Nation is the largest of the region with membership of approximately 2,200. Its largest reserve community is now a suburb of the Burns Lake village. The nation's traditional lands are centred on Lake Babine and are managed as they have been in the past, by hereditary chiefs who lead the four matrilineal clans. Cheslatta Carrier First Nation lies to the south of Burns Lake village and is much smaller with only 296 members. Nee Tahi Buhn is smaller again; 132 are registered members. A neighbour to Cheslatta, Nee Tahi Buhn has a small reserve community lying south of Burns Lake. Considerable distances separate the First Nations communities from one another and from the larger dominant communities. Travel can be difficult and unpredictable due to poor weather conditions, reliance on lake ferries and the use of secondary highways and forestry roads. Each condition makes it difficult for women and their families who cannot live on or near their natal community.

The three First Nations come together through the *balhats* on a regular basis. Infrequently, they will join in *balhats* that draw together all the nations in the central interior to consider political issues of common importance. Individuals are linked to neighbouring communities and nearby First Nations through intermarriage, extended families and clan affiliations. The summer harvesting of salmon attracts non-resident members home to share the harvest and cultural celebrations. This is an important moment for women to share in social activities and to teach traditions to younger generations.

Even as the foundation of First Nation women's identities are confused by the *Indian Act* regime, which persists in dislocating women and children, the traditional social, cultural and legal practices of the three First Nations provide clarity and stability. Nee Tahi Buhn, Cheslatta and Lake Babine First Nations are organized according to matrilineal principles. In each nation, as with neighbouring nations, descent is traced through women. Rather than having her identity subordinated to her husband or father's, and therefore subject to change over her life span as required by the *Indian Act*, in the traditions of her people a woman is the foundation of national identity. It is through women the clans are regenerated. Clan leaders, who are hereditary chiefs, rise to their position through matrilineal kin ties. As a member of the mother's clan, an individual knows her/his personal identity, is taught lifelong obligations of responsibilities to others, and learns expressions of generosity and respect, the principle values that underlie the honoured teachings and wisdom that have been laid down from the beginning.

Customary laws emerge and are sustained and given meaning over time through social and cultural changes. Customary laws are defined as selected, time-honoured practices and institutions are evoked to settle disputes and regulate such matters as land tenure and

resource access, succession to leadership offices, group membership, adoption, residence rights, home ownership and inheritance of personal properties, and to define intercommunity etiquette and social protocol. Contemporary notions of customary law do not, indeed cannot, unequivocally replicate laws of a distant past, unmarked by Euro-Canadian intrusion. Thus, customary law represents evolving practices legitimated by attributions to tradition or custom and sanctified by reference to historical precedents.

Understanding customary law commonly derives from a close reading of traditional narratives, which take on sacred force and represent a received truth founded in faith and uncontested wisdom. As found in our earlier research (Fiske et al. 2001; Fiske and Patrick 2000), remarkable consistency is found between contemporary oral traditions and narratives recorded over a century ago, suggesting the importance of tradition in shaping contemporary prerogatives and rights. Customary laws upheld in the *balhats* are seen to represent more than a moral relationship; they represent the way things *must* be done.

Customary laws guide membership in the family, clan and community. An individual is raised by both the mother and father's clan that take on reciprocal duties from the time an infant is born to death and after, as both clans honour the deceased in funerary rituals. Through the clan system a child is given multiple ties to the community through affiliation with the clans of the mother and father and the extended family networks linked through the parents' grandparents. In this way, the child can be said to be born into kin relations and to create kin relations, because each clan is related to the other through the child. In the three nations, one often hears the phrase, "we are one big family" and even if past traditions of feasting are not strong today in comparison to the past (as was suggested by participants from Cheslatta), the foundational principles of creating and honouring matrilineal kin ties are celebrated and maintained.

When a woman or couple has no children, or when a child has no parent to provide care, customary laws dictate the processes of adoption. When a child is adopted, this means more than acquiring a nuclear or even an extended family. Adoption places the child within a clan that will be the mother clan, which will stand in relation to an assigned father's clan. If a child is adopted by a single mother, the father's clan is most likely to be recognized as the mother's father's clan. In this way, children do not have "single" parents as they might in a society of nuclear family organization. As one young woman explained:

> *I know my auntie told me that people never threw their children away. When a child needs a home, then someone in the family always took responsibility. This is what happened to my immediate family. Our parents got killed and although the ministry took us over, our family still did the traditional teaching with us. We still learned to do the gathering for our winter supplies. We still learned our potlatch and the aunts and uncles still taught us the traditional teaching that has been passed on for generations.*

Another woman described how her parents adopted family members.

> *My mom, and dad custom adopted my auntie's girl when auntie passed away. I was born much later, and I always considered my sister as my biological sister. She was not treated any differently. When my late dad's first wife passed on, he married my mother and she automatically adopted my dad's four children and treated them as her own.*

Customary adoption may also protect families and clans from dying out. When a family or clan has too few women of child-rearing age, women can be adopted (often into their father's clan) to keep the family or unit clan strong.

Families build ties across three generations as grandparents adopt grandchildren. Ceremonies in the feast hall sanction the adoptions and make them known throughout the immediate community and beyond by incorporating the story of a particular adoption into the clan's oral history and through the presence of the adoptee in the appropriate place within the feast hall. Custom adoption of grandchildren can have several benefits: the child is placed in a home with elders who can offer traditional knowledge and wisdom, elders can look forward to relying on a young adult to care for them in their declining years, and all members of the intergenerational extended family are bound together in ongoing, unbroken reciprocal ties. When children are not adopted, but are apprehended by social services and sent to a home outside the nation, they

> *are lost to [the] culture, which will forever make them lost souls...like being lost in the wilderness.*

Young adults, who return to the community after living in foster care, speak to the struggle to make themselves known to the elders and to learn how to become affiliated in the clan system. When the hurdles have been surmounted, they can then identify themselves by their clan name and by the leaders of their extended families.

Matrilineal clan membership constitutes identity, which is inseparable from traditional lands. In the past, in each nation the traditional lands were inhabited in an annual cycle of subsistence activities; families and clans were tied to the land through matrilineal ancestors. Family and clan leaders cared for the land and through it provided daily subsistence and wealth for the feast hall. Hereditary chiefs of the Lake Babine Nation carry titles that link them directly to specific resource territories. The names endure (indeed some remain unchanged from their first recording by Europeans in 1810). The names or titles are deemed "empty" or "vacant" when a chief passes away, and are "filled" when a new chief is invested into that position. In this way, matrilineal succession sustains national identity, and symbolically and socially reinforces the feminine principles of life's renewal and the perpetuity of the First Nation. Through the chief's titles, use of the resource territories and the feasting ceremonies, clan identity and interclan relations are kept alive. The creation of personhood and individual identity are intimately tied to place and social practices.

The practice of feasting lies at the heart of traditional governance and persists in parallel to elective government as mandated by the *Indian Act*. The social protocols of the feast —

from seating arrangements, to ceremonial dress (whose symbols denote the wearer's clan and father's clan) through to narration of oral history in song and speeches — maintain the framework of customary legal principles and practices. Succession to leadership roles, punishments for personal offences, such as extramarital relations, and more recently revitalization of punitive laws for social and criminal offences are all part of the feasting traditions that take place under the authority of hereditary leaders. Feasts are hosted by a single clan to conduct public business before the community. The guests, who will come from several First Nations in the region, witness the business as the hereditary chiefs guide the speeches, decisions and actions in accordance with customs.

Disruption of the matrilines that sustain the clans threatens the future of the feast, and therefore the future of the basis of governance, law, and ultimately, personhood. Given that matrilineal descent is foundational to cultural identity, one might expect customary laws to define contemporary membership codes. In fact, they do not for the Lake Babine and Nee Tahi Buhn. Both follow the Act. There are several formally stated explanations for this. First, the nations need to restrict membership as effectively as possible to registered members due to their dependence on federal funding. Second, they are engaged in treaty negotiations, and matters of membership and citizenship must be deferred until treaties are signed. Third, a wait and see attitude allows them to evaluate the success of their neighbour to the west, the Nisga'a. Fourth, negotiations with federal governments often fail to bring promised reforms, and it would be imprudent to open membership to larger numbers pending a clearer projection of INAC policies on essential services and the devolution of greater authority to the Nation. Clearly, following the *Indian Act* membership rules does not satisfy women who mourn the loss of children and grandchildren from the community.

The Cheslatta Carrier have adopted a one-parent rule, open to descendants of all original members. If Clatworthy's projections ring true, the Cheslatta First Nation should see membership numbers increasing. Clatworthy (2005: 31) foresaw a steady rise in members with First Nations using one-parent rules for more than 50 years. A slow decline is likely to follow, he suggested, with a considerable drop in registered members by 2077 along with a rise in non-registered members. Lake Babine Nation and Nee Tahi Buhn follow the *Indian Act* rules. If they continue to do so over the next 75 years, they should experience a decline in the registered population, but not for 45 years. The number of survivors and descendants who are ineligible for registration and membership will rise sharply by 2077 to one in three.

Membership codes following the *Indian Act* marginalize women who have reclaimed status through C-31. By marginalizing reinstated members, adherence to section 6 rules threatens the well-being of individuals, families, clans and entire communities. Reinstated members and their descendants, who may or may not have membership or status, are unlikely to reside on reserves. In the homelands of the people, which are contained in what is now known as the Bulkley/Nechako Region of central British Columbia, travel between communities is costly and dangerous. Communities are separated by vast distances, harsh seasonal weather, and poor highway and back road conditions. Summer harvesting of natural food resources draws family members, status and non-status alike, to traditional lakeshore communities (such as Old Fort and Fort Babine on Lake Babine) for an intense period of work and socializing. Young children learn first hand the traditions from their

grandmothers. However, for the non-status child, this richness may be short lived. Unable to inherit property or to share easily in the services funded by Canada, children all too early come to learn the marks of difference inherent in *Indian Act* categorization and distinction.

A 6(2) son of a Lake Babine member grew up away from the homelands, but spent his summers with his mother's family fishing and gathering. He described the struggle of a teenager to find acceptance in the face of an insecure future on reserve lands.

> *I have been labelled with many names as I was growing up. Names such as whitewash, mixed breed, pretend Indian and Indian for nothing. So, even when people think C-31 does not affect a person's life it does. Finally, today I need some training for millwright and there is not enough funding ...[name of the nation] for all the full status members...never mind that an off reserve 6(2) who also requires educational support.*
>
> *I would like to build a house at [name of community] but have red tape (raw moose hide) to go through. That is, traditional red tape, such as hereditary land or clan land, one has to understand and know the balhats and clan system in addition to knowing the family line. When Mom married my father she broke the family line in the balhats system. Although there are many issues behind C-31, I feel I'm punished for my mother exercising her freedom of human rights.... I had such a difficult time getting people to accept me or even to fit in.*

Disruption of identity development and social dislocation arise from the *Indian Act* in part because of the way government *imagines* family. Eurocentric notions of family privilege a nuclear two-parent unit that has economic independence from extended family members. It assumes identity is fostered through association with one's patrilineal kin. A family is seen as incomplete if two parents are not known to the child and to the community. Hence, section 6 of the *Indian Act* imagines that a child can be "Indian" only through a registered parent. And even as the Act affirms status shall be granted to adopted children, it continues to privilege a two-parent family structure that has shaped the sexual discrimination of the Act since 1876. Thus the Act appears to provide only lip service to custom adoption by constraining transmission of status to the two-parent model. A true acceptance of custom adoption would provide full status to children adopted by customs of reciprocal clan relations.

The image of the patrilineal two-parent family precludes honouring women as mothers and as figures of power in their own right. The matrilineal traditions of the three First Nations — and in fact not only of matrilineal nations but of patrilineal First Nations as well — express respect and reverence for women's power to create life (Redbird 1995). The value of maternal nurturing and wisdom is expressed in multiple ways and women take a central role in governance as traditional and elected leaders, as administrators, service providers in professional, paraprofessional and volunteer roles, and in a myriad of almost invisible ways in family care. While the latter may not be regularly and publicly celebrated, women's caring roles are esteemed. At funerals and feasts, community celebrations and

intercommunity meetings, women are the primary providers and workers. They also sustain family and community through seasonal activities of their foremothers: fishing, hunting, trapping, berry gathering and food preservation. They sustain community and First Nation identity through their arts and crafts, language teaching and related activities within their own communities, their children's schools and in the region at such annual celebrations as National Aboriginal Day. Through multiple roles of responsibility, care and authority, women express their social relations as extensions of maternal roles. Through natural creation of life and social maintenance of community life, "mother" emerges in the collective imagination as a source of power, wisdom and knowledge central to individual, family and community well-being.

As Wendy Cornet (2001: 15-17, 20) argued, the Act must be viewed from the perspective of a gender equality analysis as established by INAC policy. At issue are the negative implications of policy for women in terms of the net effects of the Act and local level decision making by First Nations with respect to band membership and rights and privileges attached to membership. To remedy the violations to matrilineal societies, provision must not only be made to uphold rights to individual equality as set out in the Charter, but also must *create* the context for social cohesion and cultural continuity. Violation of matrilineal customary law disrupts relations between men and women, most particularly in the clan and extended family relations.

Bill C-31 specifically violates the matrilineal principle and the social powers of women that arise from traditional values. Insistence that personal identity be defined through government policies that rely on disclosure of paternity and ideals of nuclear family relations contradict the very foundation of cultural and social continuity. This seems to contradict case law on the rights and authority of First Nations to determine internal matters in accordance with customary law.

Before addressing further the legal implications of C-31 for women of matrilineal nations, we discuss the research process and follow this with a framework for understanding the women's experiences.

6. THE RESEARCH PROCESS

The three First Nations participating in this study established research protocols and ethical principles that shape their relations with outside researchers. From developing a research proposal, selecting the research team through to reviewing research results, the First Nations take an active role. In this case, the elected chiefs of each Nation provided guidance and received copies of the proposal for review before submission. Once the research was funded, the chiefs and appointed members of their administrative staff engaged in the selection of the community researchers and offered guidance with respect to the final wording of the interview questions. Staff members also participated in organizing the community focus groups; they took an active role in recruiting participants, selecting an appropriate space and advertising the event. The Lake Babine First Nation held meetings in three different communities each of which has particular concerns with respect to membership and the impact of the *Indian Act* on the Nation's future.

The Nations identified two goals for the project: conduct community-based research regarding present practices and preferences for membership codes founded in customary matrilineal laws and gather relevant information on rules of descent, membership and citizenship rights in matrilineal peoples of the United States, New Zealand and Australia. As the research progressed, a third goal emerged: describe the emotional and mental impact felt by women whose grandchildren are ineligible for status. This led the research into three additional considerations: customary laws with respect to intergenerational adoption, the historic impact of arranged or forced marriages to non-Indian and/or non-status Indian men, and violations of human rights legislation with respect to disruption of grandmother/ grandchildren relations through denial of community residency and ties to the third generation. As the work unfolded, we shifted our comparative study to Asia and Africa, where we found research on matrilineal societies and intrusions of patrilineal and patrilocal regulations well documented. A rich judicial record is found for Africa, which makes comparisons particularly useful with respect to reconciliation of customary law and statutes of the nation state (Barsh 2004: 103). This record includes precedent-setting cases wherein domestic law was reformed to meet international standards. These cases deal with situations that parallel those mandated by the *Indian Act.* As with *Lovelace* in 1981, the cases we discuss are now recognized as having international significance.

We engaged our research participants in two processes: focus groups and private, confidential interviews. The focus groups were organized by community members and were held in each of the three permanent communities of the Lake Babine Nation and in Nee Tahi Bun. We were unable to hold a meeting with the Cheslatta First Nation, but did interview members individually. In total, 83 participants were engaged in the research. They were selected through a purposeful sampling, by referral from administrative, elected and hereditary leaders, and through voluntary responses to posters announcing the focus groups.

The meetings were held on reserves where possible and where not possible in meeting halls the communities use regularly. The meetings were tape recorded. Throughout, notes were placed on flipcharts for the participants' reference. Private interviews were held at a location

of the participant's choice. Some agreed to be tape recorded, others did not. Family narratives are intensely personal. None can be told without spilling into the narratives of other families with whom the storyteller is linked. The sensitive nature of asking questions about the impact of C-31 and the division of family and community through the distinctions of 6(1), and 6(2) led researchers to adopt flexible approaches to interviewing to best serve the participant's needs. In response to individual participant choices, seven of the interviews were not recorded and their names and names of families did not appear on the documents. Participants indicated if they wished to have the tape recorders turned off when they felt personal details should not be recorded. To protect privacy, the researcher conducting the interview transcribed and edited the tape for private details in keeping with the participant's concerns. The notes and transcripts of the focus groups contain no names and the tapes were destroyed following the transcriptions.

All the researchers were made aware of ethical guidelines set out by the Royal Commission on Aboriginal Peoples and the ethics policies of each of the First Nations. Every member of the research team signed a statement committing to these guidelines, and the research process was reviewed by community administrators to ensure compliance. Finally, the proposal and research questions were submitted for university review to ensure they met standards established therein. The researchers have personal experiences with C-31 either through their own marital relations or through the splintering impact of C-31 on members of their families. Having both intimate experiences with and substantial knowledge of C-31 and its attendant policies was critical to the work of the community researchers. In each community, significant numbers of women were unaware of the terms of C-31 and the impact it is having on their communities. Before each interview, the researcher explained the legislation both in terms of women's rights to status and community membership and with respect to the First Nation's membership codes.

The community research was enriched by the researchers' range of personal knowledge and professional experience. Collectively, the community researchers have decades of experience as social activists, elected councillors, community administrators and social service consultants. Community researchers who are well known in the First Nations communities conducted the interviews and focus groups. All the researchers were experienced in conducting research and drew on this rich background to take different but parallel paths in conducting archival and library research. This work sought links between the women's narratives, precedent-setting court cases and government policies. The researchers also set out to link women's family histories to marriage and birth records as we struggled to illustrate how practices forced upon women in the past have resulted in their marginal position today as a consequence of C-31.

Holding the focus groups was heart wrenching. Much of the information we shared came as a shock to the participants. Very few came to us with a clear understanding of the implications of the second generation cutoff. Nor had most of the women understood the demands of the government respecting declarations of paternity. Women expressed considerable anxiety as they came to the realization that their daughters and granddaughters were being coerced into naming fathers as a condition of their babies' rights to be registered. Even the most general of the questions posed to the participants triggered grief and stress as

they shared stories of their intimate family relations. The suffering and pain participants shared with us marked the turning point of our analysis. We moved beyond our initial concern set by the researchers regarding questions of rights as articulated in the *Canadian Charter of Rights and Freedoms* and the *Human Rights Act* to include the concepts of cultural trauma and collective trauma.

The very nature of the research served to remind participants of their colonized state. As we discuss in detail below, any discussion of family relations and legal categories of identity can only bring to the surface painful memories of the impact of colonial intrusion into women's lives. From complex tales of forced marriages to outsiders that took place a century past through to today's struggles by grandmothers to adopt their grandchildren in customary fashion, the participants laid out a history of colonial intervention into family relations fraught with reminders of the powerlessness of their people, and the women in particular, to control their personal lives. Compassion for the participants and the complex ties that linked the community researchers to the participants shaped the direction of the research as we came to focus on the grandmothers' struggles and their implications for understanding generations of trauma and addressing the complexity of the socio-legal constraints they endure.

It would be an exaggeration to say women expressed consensus on the issues raised in focus groups and interviews. However, it is important to note that none expressed support for section 6 rules of the *Indian Act.* However, arguments that section 6 not be used for determining community membership stressed the dilemma of holding membership without status and the economic implications for the nation. Many women of the Lake Babine Nation felt constrained by the current treaty negotiations in British Columbia. They were hesitant to suggest building a membership without Indian status before treaties could be completed. Again and again, participants expressed the view that the Government of Canada has too much power over the Nation and this confuses the people and divides them from one another.

The researchers developed a short interview guide of seven questions for the semi-structured interviews. The questions asked participants to describe how C-31 affected themselves, their family and their communities, and how the disclosure of paternity rules in particular affected them. They were then asked to describe marriage traditions and membership practices in the clan and community. The interview closed by asking if they thought the traditions would apply today and how they would like the rules and policies of the *Indian Act* to change to end the problems they were experiencing. The guidelines for focus groups covered three issues: the impact of C-31 on the community, the impact of the second generation cutoff on families and the impact of the paternity disclosure policies on women in their families and on family relations.

It was painfully clear throughout the community sessions that women have little choice in voicing and representing their First Nations identity within the frame of government legislation that marks patrilineal descent as the normative family order. Participants felt that the paternity rules were implicitly racist. They viewed the demands that fathers be proven to be "Indian" as implicitly suggesting that unnamed fathers are not Indians. They also

suggested that this demand reflects the same biases as were explicit in 12(1) (b). That is, where ethnic identities are marked by difference in social acceptance and prestige, women benefit by identifying with the privileged group. They found mothers' capacity to shape their children's identity within community relations thwarted.

The women also expressed the view that the Act effectively signals a complicity with ethnocidal practices, as in each successive generation a greater number of children will be refused registration and access to the resources needed to sustain ties with their cultural communities. By restricting registration through controlling rules of marriage in section 6 of the 1985 *Indian Act,* the federal government can limit the number of status Indians for whom it is responsible. However, merely stating the process of anticipated attrition of reserve communities does not get to the heart of the impact of the second generation cutoff rule. The Act intersects with other government policies in shaping identity, thus intruding on family identity. These complications direct us to consider alternative ways of framing participants' stories.

7. LOCATING PARTICIPANTS' NARRATIVES IN A THEORETICAL FRAMEWORK

It is impossible to consider the ramifications of Bill C-31 without also addressing the historical nature of the colonial regime as both racist and sexist in its intent and consequences. The more difficult task is to frame this recognition in ways that will both illustrate the conditions of women's lives and offer the possibility of redress. This requires linking social, cultural and legal implications for women as members of family networks with ties within and beyond defined membership in a First Nation to the intergenerational trauma that is sustained as outside forces impose differing, and often contradictory notions of identity and belonging.

The flow in and out of First Nations reserved lands has implications for personal and collective well-being. This leads us to take up concepts of trauma not only as a personal suffering but collective, historical wounding of the community. The foregoing must be placed within the overarching oppressive legal context that has shaped daily lives and social identity by denying women's collective rights on the one hand, and positioning individual rights in conflict with community rights on the other.

For Aboriginal women in particular, the nature of rights is problematic. For the past two decades, scholars focussed discussion on the idea of "competing" rights as they are enshrined in the Canadian *Constitution Act* of 1982. Parallel to the development of this focus is the emerging scholarship on women's rights as human rights, a dimension of women's struggles for registration as status Indians and for equitable treatment as member citizens of First Nations who may reside on or off reserve lands.

Embedded in the late 20th century discourse of trauma, new perspectives on disruption of intergenerational cultural continuity can be construed within the metaphor of wounding. Psychologists and counsellors use "trauma" to describe individual experiences of abrupt, unanticipated shock. Anthropologists and sociologists use the idea of cultural trauma to speak to slow, insidious disruptions of well-being that are collectively claimed although individually experienced. By labelling this insidious process cultural trauma, human experience is exposed in terms of immediate and delayed suffering and located within specific historical and social contexts.

The idea of cultural trauma is not used uniformly. Here, we apply the notion to three different processes: trauma to culture, collective stigmatization or rejection by one's own culture and historic trauma. Trauma to a culture is experienced collectively. Sztompka (2000) considered the impact of trauma to culture as a mechanism of social change that disrupts the continuity of culture in a rapid and unexpected fashion. He suggested trauma to a culture occurs when social change results in disruption of "the very central assumptions of a culture, or more precisely is interpreted as fundamentally incongruent with the core values, bases of identity, foundations of collective pride etc." (2000: 453). He included in his example the "delegalization of traditional family forms." Thus, C-31, through its imposition of patrilineal identity and its discontinuity of intergenerational membership, constitutes

trauma to a culture, and radically so to matrilineal cultures. In the First Nations of our study, matrilineal principles guide family ties as well as the entire social organization. Each First Nation is tied to ceremonial communities in central British Columbia through the feasting system, which is also known as the potlatch/clan system. One is always born into the mother's clan, and it is through this birthright that individuals participate in their society. Matrilineal clan membership places community members in relation to one another; clans extend throughout the region binding communities together. By virtue of clan membership, individuals are recognized and absorbed into intricate relationships of reciprocal duties and obligations. C-31 violates these principles. Core values of identity are disrupted and individuals placed in confusing roles marked by ambivalent or inconsistent expressions of identity and belonging.

Collective stigmatization or rejection by one's own culture forces individuals away from cultural foundations that should offer coherent expressions of identity. By its very nature, the *Indian Act* sets the terms of this stigmatization. Socio-legal distinctions give rise to social disparities: C-31 has become a state of being. Indian and Northern Affairs Canada commonly refers to persons as "C-31s." In their daily talk, Aboriginal peoples ask such questions as "Who *is* C-31?" Indeed, in our own research this was a continuous expression as researchers and participants alike signalled social distinctions by labelling who was and was not C-31, which communities had residents who were C-31, who had C-31 mothers etc. Stigmatization and rejection are insidious forms of trauma; they reflect the internalization of colonial biases and create doubly marginalized minorities within minorities. In this way, a collective trauma is felt; a shared suffering emerges to mark a common purpose with others who have endured moral and social violation. Identity, contrary to liberal notions of choice and multiple identities, is coercively imposed in negative terms: to *be* C-31 is to be outside full community membership. It is to be displaced, without relocation in any community as a full member.

Historic trauma is first experienced directly as a collective and indirectly in consequence of the meaning the traumatic event carries in historic narratives. Braveheart (1995: 6) defined the term as "collective and compounding emotional and psychic wounding over time.... [it is] multi-generational and is not limited to [an individual's] life span." Historic trauma is experienced across wide networks of people and is transferred through generations as lived experiences of descendants of the original trauma victims are shaped by the past. The intergenerational impact of residential schools is perhaps the best-known example of historic trauma that continues to afflict First Nations communities. Traumatic impact of residential schools has been multiple and complex. At the outset, removal of children to the schools traumatized the children, families and communities. As the practice persisted over decades, residential schools inflicted trauma on cultures as knowledge, language and social practices were disrupted, distorted and denigrated by political powers. The complexity of historic trauma lies in relations of power; identities constituted through the dominating powers' view of the traumatized community force themselves into identity formation. Communities may come to internalize the ensuing racialization and devaluation. We show below that the social and psychological consequences for First Nations individuals whose identity has been subject to either reinstatement to the Indian Register and band membership or classification under 6(2) doubly constitute historic trauma. Bill C-31 emerges from

colonial distortion of identity and belonging, and exists within current cultural disruption that denies individuals access to a coherent cultural from which the wisdom and skills necessary for community survival are drawn. Within this context to be C-31 can erode self-esteem and cause a depression of disenfranchisement whereby one feels alienated and pushed to the margins of community.

Within this framed identity of common political cause, however, one can insert the understanding of collective trauma. To the extent that individuals whose socio-legal status has been directly and indirectly implicated by C-31 share their suffering, seek common redress and attach shared meanings to their categorization, they can be said to experience collective trauma. Through experiencing common emotion, they may come to create new understandings of social responsibility. The process by which C-31 is constituted as a social identity through discourses is political. It seeks to impose social commonality in consequence of a legal process while it simultaneously denies recognition of cultural identity and desired social membership within a culturally constituted nation bounded from others by traditions, territory and consensual recognition of membership. Constituting C-31 as an identity grounded in common political purpose may have its advantages over no recognition at all. Through sharing common experiences as a mark of identity that leads to collective action, the newly constituted group can share the sufferings of others, reciprocate responsibilities and, by achieving a moral stance, expand their boundaries to new members — providing communities emerge that foster political trust and a common sense of belonging.

Nonetheless, being C-31 or losing status because of C-31, does not necessarily lead to a new identity consistent with others having the same experience. The capacity to form a shared consciousness rests on being able to live near to others affected in a like manner and establish close communication across distances. Accepting a new identity also requires a shift from or an adaptation of a pre-existing identity. For First Nations women, this has often meant being labelled "urban Aboriginal women," a label that in the eyes of some evokes notions of troublemakers who intrude on the home community from afar. Such was the connotation that arose in the struggles that led up to the Supreme Court decisions *Corbiere v. Canada* 1991 (cf Lawrence 2003). Negative perceptions of urban women lie at the heart of ongoing tensions, which have the potential to erupt into intergenerational trauma. Struggles persist between women acting on the desire for community consciousness based on C-31 and those who desire full and meaningful participation as citizens of one's natal First Nation regardless of the restrictions of C-31 or place of residence.

8. TRAUMATIC IMPACTS OF C-31 ON FIRST NATIONS WOMEN AND THEIR CULTURES

Trauma to Culture

The women of the Lake Babine, Cheslatta and Nee Tahi Buhn First Nations, and members of their families spoke of the same pains and personal dislocations as have been reported in the literature. They addressed questions of geographic and cultural alienation from their home communities, tensions within their families, fear of the second generation cutoff and discriminatory practices. In so doing, they brought forth views and recommendations that seek redress of the situation by turning to traditional practices of community membership and source of identity: matrilineal membership in their clan system and traditional principles of female community leadership.

The most compelling evidence of trauma to the cultures of the three First Nations lies in the imposition of patrilineal rules for transferring status. Matrilineal descent in these nations defines membership. Through the clan system, children were never dependent solely on a nuclear family for nurture and sustenance. All children would have two clans active in their lives. If a father was outside of the community or unknown, the mother's father's clan assumed the paternal obligations to the child. For a girl, this meant women of the father's clan would take an especially close interest in her development and well-being, not only in youth but as she matured and became a mother. Boys also turned to the paternal clan for care and guidance. The roles of the father's clan were formalized in rites of passage and clearly defined obligations reciprocated with the mother's clan. Lake Babine Nation children residing on the reserve continue to be raised in this fashion. At Cheslatta and Nee Tahi Buhn where, according to some participants, the potlatch is not as vigorously practised, community obligations defined through the matriline remain equally important in child rearing and bestowing cultural identity.

Imposition of patrilineal rules of descent disrupted the social order in diverse and compelling ways. Membership, cultural participation and inheritance rights have all been affected. Participants described these impacts as also affecting loss of language as women and children are forced to live off reserve, disruption of traditional order of succession to hereditary chief roles and loss of human resources through attrition of highly skilled and capable individuals who are alienated from the community through a lack of housing for reinstated women. One participant also offered the view that government regulation of personal life led to resentment that erupts into retaliation. As tensions ripple through families and communities, traditional principles of respect and generosity are undermined. Children are cast adrift from their culture when alienated by distance or status. A woman who had experienced this in her childhood stated:

> *I believe it takes a community to raise a child and without the support and help of the community the child does not learn the culture and the language. As a result these children are lost, confused and end up on the streets.*

Another described the long-term cultural impact when traditions of respect are not taught to the young. In response to being asked if traditions are meaningful today, a young woman commented:

> *I think the traditions still work for us especially for those who follow them strictly. These are the ones who do not get into trouble, because our traditions are based on respect. Respect includes everything from animals to plants. If we base everything on respect, then there would not be anyone feeling they don't belong. All people will belong where they were meant to be. We need to get back to our traditional ways and no government.*

In the words of one woman, a leader in her community:

> *There has been a lot of mistrust, lack of respect, management and control issues. There is a loss of historical identity, language and cultural traditions. Confusion between the Western way of doing things and the Indian way, and at times those two clash, and leaves unnecessary wounds.*

She goes on to say that while the matrilineal traditions endure for residents or those living sufficiently close to learn the ways of their people through participation in the *balhats*,

> *[t]he indirect impact is for individuals coming back from outside the community not prepared and/or having lost touch with their teachings whereby [they try] to introduce protocols and/or principles that do not fit the traditional ways.*

Her experience in administration and governance led her to realize

> *[t]here seems to be a lot of misconceptions as to their entitlements. They seem to think that as leaders, previous leaders, we were responsible for the choices their parents made. Show how they feel that we as a Nation owe them for any possible wrongdoing that happened at the hands of the government.*

Her observations are supported by personal experiences of leaders and office workers in a second community. Here the elders are just now feeling the effects of C-31 in their own families and coming to recognize the implications for a nation with fewer than 300 members. Elders pressure their First Nation to include non-registered children in services and to provide homes for reinstated women and their families. Office workers and elected councillors feel the impact as they explain

> *members who fall under Bill C-31 become...lost in space, because they don't have any benefits. So we are losing our numbers because of Bill C-31, and the ones that are losing don't understand why and get pretty upset, with us because we have no choice but to refuse them services.*

Observations of elected leaders and officer workers are reflected in the experiences of women and their children who lost and then regained status and community membership. Individual narratives illustrate the depth of trauma the cultures have experienced as families are divided by regulations of C-31. Women describe being raised outside the community and finding it difficult to return. They experience divisions between cousins as young children in extended families become aware that some of them will have rights to inherit family property while others will not. Within families, some of the women who are cultural leaders do not have status. Other leaders are listed as 6(2) and their children, who are reared in the culture, do not have status. This creates uncertainty for the future of the community. A young girl of a large family whose members are fluent speakers of their language and are skilled in the traditional economic cycle described her anxieties.

> *As I said my aunties are Bill C-31. There are not in my community, but we go out to our summer village where we are from. It is there that they are in the community. I think they belong to that community and it is there that they practise their traditional skill and their cultural ways. This is good, because they pass the tradition to us. It is in the community that they were taught this tradition. Our traditional ways are being lost and if these women are willing to be in our community and pass these traditional skills on, then this is a good thing.*

Her cousin, whose adoptive mother lost and then regained status, shares her feelings. This young girl is raised with a brother who is registered 6(2) while she is 6(1). She realizes all too well the possibility that her family will be further torn asunder by the second generation cutoff rule.

> *I would like to go to my summer home and not worry that some day that house would be taken away from me or even the following generation of my family. I fear...the effects of Bill C- 31. If my children's children or any of my following generations and wonder if they may not get their education because of C-31. I would like for every Native in the Act of Bill C-31 to be able to live on their homeland despite that they did not choose a Native person to be their partner.*

Others in this large extended family are torn with emotion as the aunties come to recognize that their grandchildren are not registered and under the current rules will be unable to inherit property or engage in traditional economic practices, such as netting salmon. Under the rules of the *Indian Act*, customary laws that establish resource use rights through clan membership offer no protection for individuals denied Indian status.

A number of participants spoke of the conflict between Bill C-31 and local patterns of marriage in remote communities where most residents are related. Generations have been taught that out marriage is necessary to avoid violating social rules governing incest within clans and marriage to close relatives. In consequence, women were often encouraged to marry non-Indians in customary marriages. Communities were unaware of the implications of the *Indian Act* for matrilineal First Nations. As long as the married couple maintained

harmonious relations with the community and the Indian agent failed to intervene, children were registered and integrated fully in their natal community. In some cases, the children were raised by a non-biological father from the community, a practice that placed them beyond intervention by the Indian agent. With this practice, matrilineal descent remained undisrupted and children's birthright in the community unquestioned. In small communities, this is extraordinarily significant. Out-marrying is necessary to avoid marrying kin relations or clan members. As Clatworthy (2001) and others indicated, out marriage and potential loss of future members is highest in communities under 100 members.

Bill C-31 is particularly felt as an assault on customary law. In the cultural tradition of the three First Nations, a grandmother routinely adopts children. Elderly women are the source of wisdom. A child raised by a grandmother is viewed as special, in the eyes of some as a child gifted by the spirits. As adults, these children will be primary caregivers to their aging kin members. If they are denied access to First Nations land and resources, they will not be able to fulfill their traditional obligations in a meaningful way. Without the support from federal funding, small First Nations are unable to provide for their citizens. Denial of status to the third generation in the small communities means the First Nations will not have funds to support children who in the future would be supporting the elders.

This rupture of family is seen as a most serious violation of Aboriginal rights. Community members recall the 1993 court decision, *Casimel and Casimel v. ICBC* that upheld the rights of First Nations to follow customary adoption. However, women report that it has not protected them in ways they expected. In their view, a customary adoption by one adoptive parent should lead to INAC accepting the child as full status. However, they have found that insofar as customary adoption by grandmothers is recognized under C-31, children adopted by widowed grandmothers are denied 6(1) status even when this is the category of the adopting mother. Participants were unable to explain why this was occurring. It appeared to them that adoption by a widowed grandmother is viewed as a one-parent family as no father is registered in these circumstances. In the words of one grandmother,

> *they [INAC] just don't want our clan system.*

When probed, she reiterated that the child would be adopted into a father's clan and she

> *doesn't need to say anything more.*

Women, in particular elders and hereditary chiefs, do not view C-31 in isolation, but in the context of other government interventions into family life. Apprehension of grandchildren by social services is particularly problematic, and this issue dominated all the discussions. Women struggle to keep children in the community. Customary adoption provides social recognition for the children and places them appropriately in family networks and the feasting system. C-31 complicates an already painful struggle. First Nations social service resources are scant. With few trained social workers in remote communities where funding is based on status membership, grandmothers eager to adopt non-status children face unfair barriers.

In these communities, the full intent of Bill C-31 comes as a shock as elders struggle to comprehend the reality facing their families. With their new understanding of government policy, and their nation's application of it, comes the recognition that grandchildren and great-grandchildren are not eligible to inherit lands and cannot pass inheritance rights to future generations.

> *What is to become of us?*

asked one distraught grandmother, a sentiment commonly shared by young and old alike.

Bill C-31 constitutes a trauma to culture as it threatens to reduce the future status population drastically. As women came to recognize their personal grief over the exclusion of their grandchildren they turned to the question: How many of our nations babies are not registered? They asked: Why is the government doing this to us? And they answered their own question in terms of the particularity of racialized gender discrimination. As the women live through the repercussions of C-31, the administrative policy that requires disclosure of paternity causes ongoing anguish. They find the policy contradicts the matrilineal principles they wish to revere and intrudes into their private lives in a way that no other women in Canada face.

When asked how they would like to deal with the crises their First Nations face, the participants were at a loss for words. C-31 is but one of several assaults on their culture that has left First Nations powerless to control their destiny. In keeping with customary law, the women emphatically repeated that the answer must lie in matrilineal membership. Time-honoured recognition of women as family leaders and grandmothers' customary practices of adoption were raised repeatedly as the solution to cultural continuity and family strength.

Collective Trauma: Stigmatization and Rejection

Reinstated women spoke with a common voice regarding their experiences with being C-31. Whether returning home for a short period, seasonally or permanently, they found themselves stigmatized and often rejected. Only a few have had the opportunity to move onto the reserve and become permanent community members living in their own homes. Because the region is sparsely settled and long distances separate off-reserve, "white" communities, reinstated women find it difficult to live near their home communities. Women of the Lake Babine Nation living in Burns Lake are the exception as the largest reserve forms a portion of the village.

The women have come to realize that isolation from reserve communities compounds stigma. Financial and geographical barriers block regular participation in community events. In the words of one young woman, whose father is registered and whose mother is non-native,

> *you really don't consider yourself Indian.... It is easier to live in urban areas, because on reserve you are discriminated from those that live there.*

Echoing her experience, a second woman from the same community described what she had lost in her childhood as a consequence of not having status in her mother's nation.

> *Because of Bill C-31, I did not gain status until my early teens so I lost out on many things. I lost out on many benefits, because of the patrilineal ways of thinking. I also experienced racism from those who were status who thought that as a Bill C-31 I — we — were infringing on their rights.*

A son of a woman who lost status through marriage was fortunate to spend his summers in the fishing village with his extended family. However, he recalled the difficulties his parents faced from economic burdens of medical and dental costs others did not have to carry. Despite these differences, he is now a resident band member and defends the cultural rights defined by the matrilineal lineage against government intrusion.

Community members expressed a range of conflicting views over residential choices of reinstated women. Some felt that rules and resources were needed to aid the women in reestablishing themselves in First Nations lands; others thought reinstated women and young adults registered as 6(2).

> *I prefer not to live on the reserve, because I know the ones who fall under Bill C-31 rather than move to the reserve move to large urban cities or Prince George, or they move to other provinces and try to find work. They may even find it easier to survive over there with the mainstream, rather than they do at home.... Everyone knows who's who and they might lose out on fishing and hunting. They don't get to have hands on, but they do receive fish and moose...they request it.*

These views conflicted with personal experiences of young adults who grew up away from their home communities. Young adults expressed a sense of frustration and social loss, caught between their own desire for community membership and a need they felt to build social ties outside reserve communities in the interests of their children.

Stigmatization and conflicting needs of mothers and children did not deter all the participants in their quest to return home. The desire to live in their home community led these women to endure the ongoing struggle for acceptance. One commented she was

> *willing to face any situation just to be home.*

However, the failure of the government to provide the necessary resources, in particular housing, left the women feeling cheated. Government discrimination had set them apart from their families and communities and compounded the insult by denying them benefits they felt were a right.

Socio-legal divisions that have been created between mothers and children are a constant source of personal and collective trauma. Women who have fought the stigma of not belonging must now guide their children through the same maze of humiliating experiences. In small communities marked by tensions between Aboriginal and non-Aboriginal residents, this is no easy task. Mothers face the dilemma of teaching their children to be proud of their

First Nations culture even as the children come to know that they are different than their on-reserve family and friends.

Just as the residential schools were constituted as an assault on Aboriginal identity and were meant to remold the First Nations people in the image of Euro-Canadians, denial of status to women marrying out was intended to reconstitute their identity. And like the residential schools, the *Indian Act* failed. As stated above, clinical psychologists disagree with sociologists and political scientists who see identity as adaptable to changing public definitions and interpersonal relations. Clinical psychologists have found that developmental traumas not only emerge from childhood sexual trauma, they arise from "the abuses of a racist, sexist, heterosexist society" (Layton 1995: 120; see also Brown 1991). The participants in this study narrated their own and their families experiences of these abuses. A woman from Lake Babine Nation observed the stresses her relatives suffer, because C-31 categorizes family members differently.

> *I want to be able to live on the reserve and have what rightfully belongs to me. I do not want to be classed differently. Everyone always segregates the First Nations people. This is another example of segregation. We have always wanted to just belong where we come from and the government is always trying to change us.*

Another woman who lost status and her right to reserve residency described the devastation felt by her entire family.

> *At the time I was enfranchised, my mom and dad were very upset that I would not be considered henceforth. Undue stress and misery I'm sure was felt by my whole family. It was bad enough to my family that I was marrying a non-Native (in those days it was almost taboo to marry out of our race), but to lose my status over him was completely devastating to my whole immediate family.... As you are aware, I am living on the reserve now, but when I was not and considered non-Indian, I felt very alone in that old non-Native world. I felt like I did not belong anywhere and yet I had historical roots in the Lake Babine Nation. It was a very disconcerting time for me. I used to long to be able to return home and live next to Mom and Dad.*

The impact of disrupted social and cultural relations, and imposed notions of changing identity are felt strongly by women who experienced rejection in their First Nation community and in the mainstream society. Before her reinstatement, a woman recalled that her family

> *had to live off the reserve in town. Therefore, I grew up across the tracks away from the reserve. We dealt with racism from both non-Natives and Natives. The non-Natives did not like us, because we were Natives and the Natives did not like us, because they thought that we were acting better than them just because we grew up off the reserve.... I know a few that are Bill*

> *C-31 and yes I do think this affects them in a major way. They are not able to learn the culture and the language.*

The desire for acceptance is very strong among women and their children who struggle to integrate into cultural life after reinstatement. When they do not feel accepted, they find it hard to practise their tradition. A young woman explained that

> *to participate in the balhats they need to feel they are accepted [by the entire community].*

Questions of identity and the experiences of fragmentation arise as well from government bureaucratic processes that assign numbers on the register and place names in vital statistics records. The son of an out-marrying woman experienced stress at finding he has been registered under two different family names: the non-Native father's surname and his mother's surname. He uses humour to deal with his feelings.

> *So I got two birth certificates. So maybe you have a split personality you don't know about.*

However, his pain surfaced as he reflected on the implications of this.

> *That could be white on the outside and Native inside, half and half. Half and half is better than nothing.*

Thus, he reiterated stereotypes that reflect concerns over fragmented identity. He spoke within the perspective shared by other participants who use terms "full status" and "half status" to label community members whose identity has been defined after registering under section 6.

As this man listened to the researcher interviewing him, he came to recognize the broad significance of C-31 and the struggles of women with respect to their children and grandchildren.

> *...holy! I didn't know that! Bill C-31 is a lot bigger than just women marrying a white man. It is bigger, it's just what we've been told...when we come into problems with our children is where women are starting to stand up and look into the Bill especially when we're told that "oh yeah, your child is not going to have any part of the status." Your grandchildren, that's when it hurts.*

Bill C-31 exacerbates tensions of identity that arise from intermarriage as children of mixed parentage are cast into denigrating categories as C-31ers or "half status" or worse. One young man's experience exemplified this. Although others in the family are registered he is not. Because he "looks white" he is taunted as "white wash." In these circumstances, government imposed definitions of identity do not offer coherence or stability but situate children and adults as victims of culturally imposed trauma that shatters identity and reflects

back to individuals and communities as negative, fragmented images of identity and social well-being. The above speaker saw the solution as government creating a new situation where

> *everything [is] equal. Like just 'cause a woman marries a white guy you know that doesn't give the government the OK to say "Well you're no longer Native." You were born Native. How could the government, the government come and say "Well you got to be white now 'cause you got married."*

Perhaps more damaging than any other disruption of identity was the act of stripping women of their cultural identity on marriage. As Sandra Lovelace proved before the international courts, women and their children were alienated from their ethnic and cultural rights. In the process, there is no doubt that they and their children were stripped of the cultural coherence that is the foundation of stable, healthy identity formation and maintenance. For one family participating in this study, fragmented identity of their mother led to multiple traumas for the entire family. The speaker was born to a mother who lost her status but was eligible to be registered under 6(1) and a non-status father. In this circumstance, the speaker would normally be registered as 6(2). However, she was adopted by a father with status and thus achieved registration as 6(1). Through adoption, the speaker felt she was entitled to live in her mother's natal community and, as a result, has achieved a higher quality of living than any of her sisters. Because her sisters were not adopted, they did not achieve parity in being registered. Without a father on the reserve, they did not feel they could make their home there. During the mother's period of not being registered, she disassociated herself from her nation as she was ineligible for benefits. When her status was restored, there was no housing on the reserve and she could not return. In her daughters' words,

> *I think my mother kinda found out her benefits were gone...she slowly stopped being dependent on the...Nation for anything, like to the point where she was disability and she was on white welfare instead of coming home to her Native nation to be happier. She stayed in Vancouver and stayed on her disability and I think that the result of her alcoholism causing her death. So because she was Bill C-31 she was unable to come home. Well theoretically she would of come home but she wouldn't have got the benefits the white government was able to provide her because of her status.... Eventually we [the speaker and her sisters] followed Mom to Vancouver and we all didn't survive.... I got two sisters with HIV and I've got two sisters that died of overdosing along with my mother drinking and overdosing, she died herself,... I've got two nieces and a nephew in foster care...they have heart conditions so they are considered disability.*

Clearly, the social and cultural alienation of this family led to oppressive situations in which sustaining good mental health became impossible. In a crisis, family members become trapped in negative stereotypes in a complex situation that has been termed "ethnostress." This occurs

> when the cultural beliefs or joyful identity of a people are disrupted. It is the negative experience they feel when interacting with members of different cultural groups and themselves. The stress within the individual centres around the self-image and sense of place in the world. Beginning on an individual basis, the effects of the "Ethnostress" phenomena are analyzed and then applied to the collective groups of family, community and nation. (Antone et al. 1986: 7).

Ethnostress carries with it a sense of helplessness and powerlessness, what women describe as "having their hands tied behind their back" as they confront the pain of their families and the future impacts of the second generation cutoff and unstated paternity. Having suffered themselves and watched their children suffer, they worry about the grandchildren to come. The disclosure of paternity mandate will inevitably alienate more of their grandchildren. Stresses of identity, alienation from family and community, and mixed messages of racialization and marginalization are bound to affect the future generations in the same ways as the women and children initially alienated by section 12(1)(b) of the old act and section 6 of the current act.

Women and men alike express a sense of helplessness that spills over from personal anguish to shared feelings. They share the view that their lives are not theirs to live freely. Through seeking to control intimate relations and reproduction, they see the government as not only telling women with whom they should have children, but also constraining communities in how and to whom they pass down tangible and intangible resources and teachings. The impact of the cultural and collective trauma will continue to be felt through the generations as children of today are forced to cope with disruptions in identity in the future. In this way, C-31 will come to resonate as an historic trauma as the direct experiences of racist, sexists and cultural oppression today shape the meaning of personal experiences and identity in the future.

Historic Trauma

Community members are well aware of the historical prejudices against them, because of their matrilineal organization. Patrilineal practices are seen by participants as a deliberate attack on matrilineal peoples that have humiliated women and left First Nations governments powerless to control their destinies and women powerless in their personal lives. The impact of the Act over the past century is not viewed in isolation but within the historical context of colonization by church and government. Categorization of First Nations individuals under C-31 is understood as being interwoven with the traumatic consequences of the residential school and the ongoing dilemma of child apprehension. Participants' narratives speak to three themes of historic trauma: colonially imposed arranged marriages that stigmatized and forced young women from their families, the forced removal of women who married out and disruption of family ties through the generations as women and men were treated differently upon marriage.

From the time of contact with Europeans in the first decade of the 19th century through to the present, colonial biases have stigmatized matrilineal traditions and the women who

asserted their autonomy and individuality. In the early fur trade years, customary marriages with European men took women from their home communities. All too often, the foreign men did not hold their wives in high regard. Traders are known to have abandoned the women or to have passed the women among themselves as property (Fiske and Patrick 2000: 148-49). While Catholic missionaries were critical of individual abuses by European men, they justified government interventions into family life as a means to undermining matrilineal family formations and the potlatch and clan system. They chastised women whose sexual behaviours and personal actions differed from Catholic expectations of female subordination and chastity, and stigmatized women who refused to abide by missionaries' rules against marital separation. Catholic missionaries and Indian agents also objected to customary forms of adoption and the strategies used by families to ensure collective well-being in ways that may now stigmatize families for their forebears' actions (Fiske and Patrick 2000: 153-155).

These sexist and racist sentiments have influenced present day perceptions of family histories. A family history reveals the impact of racist attitudes toward their foremothers and the social humiliation that arose when impoverished families were manipulated by outsiders. Two generations ago, when a family faced an economic and social crisis, they arranged a marriage between a daughter and a non-Native. Following Bill C-31, her children were able to regain status in the 6(2) category but her grandchildren were denied. Through four generations, this family is doubly traumatized: family members fight to override the stigma associated with the forced marriage and the perception that the bride was "sold" either out of heartless action or from desperate poverty. Now the generations denied status seek to assert their cultural identity through social and economic affiliation within the feasting system and other community ties of reciprocal obligation. However, they carry the sense of being outside and remain anxious for the social and cultural future of their grandchildren.

Under the 1951 *Indian Act*, the forced removal of out-marrying women left communities feeling helpless in the face of government actions. By denying out-marrying women community membership and cultural identity, the *Indian Act* has continuously signalled to First Nations peoples, and matrilineal peoples in particular, disregard, if not contempt, for cultural practices that differ from Euro-Canadian sentiments and values. To the extent that these views have been internalized, they are reflected in community practices and individual sentiments. Thus, community members may hold individual women responsible for their decisions to marry out. Members opposing either reinstatement of out-marrying women or providing services to them will reiterate that the First Nations themselves have no power to redress the current situation. The result is the alienation of out-marrying women's descendants who now feel "punished" for the mother's personal choices as they find themselves unwelcome in the community and denied the benefits their close kin enjoy.

Families suffer from a complex of having been "divided and conquered." Some participants, for example, spoke of family turmoil and personal pain resulting from the sexist biases of the Act. A sister and brother, born to unwed parents, the father a registered Indian, the mother non-Native, now have different entitlements. The brother is 6(1), because his entitlement comes from being registered prior to 1985 when patrilineal rights were bestowed on "illegitimate" sons. The sister is categorized 6(2), because she could only be registered

after 1985 and can claim only one registered parent. Imposed sexist biases leave female kin vulnerable to low esteem and mistrust as they witness their male kin benefiting while they endure feelings of isolation and rejection.

The traumatic impact of C-31 is felt most strongly in the demands for disclosing paternity. Few participants wished to discuss this issue, and those who did were not mothers directly affected by the policy. Grandmothers wept and trembled as they learnt for the first time that grandchildren and great-grandchildren were not and apparently cannot be registered. Many, however, would only speak privately. In the presence of each other, their grief consumed them. Younger women were often too stressed to address the issue in focus groups.

Most troubling is the lack of awareness regarding rules for stating paternity. Some community members shared views put forth by Clatworthy that naivety, ignorance and the complication of registering babies can explain why young mothers are not identifying fathers. But older women were far more concerned about the safety of young mothers, who they thought were remaining silent for important reasons of safety. One woman pointed out that when she was young, women did not speak out and name the father if they were not married. She described teenage mothers raising their babies in an extended family setting, where customary adoption was never questioned. Grandmothers simply took in the baby and "everyone knew" the child was being adopted. To her, disclosing the father's name breached rules of respect and personal dignity. Silence, not disclosure, she suggested, is the way to respect everyone where naming a father could shame others.

Speaking quietly after one focus group, an elder raised a troubling violation of her culture. Like many others, she accepts principles of reincarnation. She sees the demand to reveal a father as a misunderstanding of life. People "come back" she explained, and we can never be sure that the babies the government refuses are not ones who have "come back" to be with their families. By not registering babies, because their fathers are not named, communities lose continuity through generations.

The impact of unstated paternity constitutes historical trauma. It is shaped by colonial history and shapes, in turn, the future. The policy implicitly reintroduces the historic Euro-Canadian repugnance for matrilineal societies and moral judgments against "illegitimate" births. It reinforces the very biases against "mixed" heritage that resonate in the multiple categorizations listed in section 6 of the *Indian Act*. More specifically, by enforcing patrilineal notions of descent, and implied measures of blood quantum, this rule disregards the very essence of cultural difference. The sacred, social and psychological meanings of birth are swept aside by imposing a universal means by which to construct identity and to constrain defining characteristics of First Nations membership. By dividing families at the time of birth, it inflicts trauma on mothers whose children will be alienated in the future. If carried into the future it will place burdens of proof on the children whose paternity is unstated, creating social distress for those who cannot determine their father's identity, and for those who can and cannot register in consequence. Knowing the depth of misery felt today as a result of the Act, it is impossible to view a coherent and stable future for children and families divided by unstated paternity. Concern for the future creates genuine and deep anguish across communities of First Nations.

Communities struggle with a sense of having been "divided and conquered" as they confront the emotional conflicts resulting from C-31, and individuals demand that First Nations leaders take action. A member of the Nee Tahi Buhn First Nation described the continuing impact of the *Indian Act* as being a "silent crime." Community fractures from the initial discrimination of 12(1)(b) in the 1951 Act through to the impact of C-31 on extended family today, she says, have not been addressed publicly by either the government or First Nations leaders. In her eyes, there has been no accountability and without public apologies the community will remain divided. She described the situation today as one in which the Nee Tahi Buhn First Nation is

> *like two separate bands.... Bill C-31 feel separate. Nee Tahi Buhn is a small band of 128 and we shall see the impacts very heavy in the future generation.*

Similarly, a member of the much larger Lake Babine Nation calls for healing of historic wrongs. She contextualized her criticism of the Act within the need to "decolonize people." In her view

> *some people are conditioned to this new Indian Act regime] era.... We need to heal from the impacts of colonization, the residential school and child welfare system and look at things holistically, where by we can make informed decisions and move our nations forward in a progressive manner.*

She also viewed the need to heal in historical context: First Nations must move beyond the history of government control to a point where they can take their destiny in their own hands and act on their responsibility for future generations.

In sum, the *Indian Act* and C-31 provisions in particular, must be understood as historic trauma. Generations have directly and indirectly experienced the consequences of government intrusions into community organization, differentiated categories of identity and the sexist application of rights and privileges. Trauma has been inflicted on the cultures of the three First Nations and on individuals who are granted and denied membership within these First Nations. The seriousness of the issue is not under debate; there is a consensus that without resolution of the social and psychological impacts of C-31, harm and suffering will continue. The second generation cutoff and unstated paternity rule threaten the future of small nations as the number of their registered members dwindles. One issue remains: What can be done? What redress can be found that will protect women and children from the onerous regulations of C-31 and restore harmony to communities? For many participants, any future efforts must consider the capacity of customary laws to provide for women and children. They ask if Aboriginal case law, which upholds customary family law, could be evoked to enforce these rights against legislation and dominant legal codes.

The Possibilities of Legal Redress

Participants repeatedly expressed outrage, hurt and grief with respect to the implications of two policies: the way in which customary adoption is recognized and declaration of paternity. Both issues are interwoven with an understanding that the rights of grandmothers

as customarily practised are violated by C-31 and the administrative policies emerging from it. "It is not right" expresses more than a sense of being personally wronged. The expression speaks deeply to how the federal government transgresses ancient traditions that lie at the heart of the three First Nations' cultural consciousness. In focus groups and in individual discussions, participants raised the possibility of turning to the courts for a remedy to C-31.

Women provided incidents of their descendants being treated differently than the descendants of their male kin who married non-status women. As Sharon McIvor has argued in court, some participants assert C-31 violates s. 35(4), 15 and 28 of the Canadian *Constitution Act* 1985 (*McIvor v. Canada).* They also argue that the *Indian Act* ignores protections articulated in CEDAW and other international conventions. With respect to children's rights, the women pointed out that children must not be denied rights, because their father is unknown to the federal authorities. They pointed out the coercive and intrusive nature of this administrative policy. Repeatedly, they commented that similar discrimination does not apply to Canadian citizenship. One participant directed researchers' attention to the Human Rights Watch web page and the listings there of countries that breach women's rights in just this manner. She suggested perhaps First Nations should have Canada posted on this site to inform an international audience of Canada's failure to uphold human rights law.

Participants also spoke to the issue of common law. Councillors and other leaders of the communities questioned whether the administrative policies are not in violation of the Supreme Court ruling in *Delgamuukw,* which recognizes the rights of Aboriginal peoples to exercise customary family law within their communities. If this is the case, they argued, the policies and the Act must be changed to allow for matrilineal principles of descent that would follow the feasting laws of each First Nation. Other participants also recalled the court case of Francis and Louise Casimel, of the Stellaquo Nation, which is neighbour to and participant in the ceremonial links to the three participating First Nations. In this case (*Casimel v. ICBC*) in 1993 the Appeal Court of British Columbia upheld the customary adoption practices of the Stellaquo First Nation. As John Borrows (2002: 6-7) argued, in reaching this decision, the courts explicitly accepted customary law as a valid legal source. The appeal court incorporated customary adoption laws into common law by asserting that "the status conferred by Aboriginal customary adoptions will be recognized by the courts for the purposes of application of the principles of the common law and the provisions of statute law to the persons whose status is established by customary adoption."

Although case law has upheld the authority of customary family law, INAC does not recognize the full meaning of customary adoption. Thus, as one male participant found out, being adopted by a grandmother in mid-century is not seen as a valid claim to status under C-31. The Department refused to register him based on documents identifying his birth parents, not on the testimonies that prove his adoption. This appears to be in direct violation to the Supreme Court ruling in *Delgamuukw* and the British Columbia ruling in *Casimel and Casimel v. ICBC.*

Under the matrilineal clan law of the nations, the question of fatherhood does not prevail in the same manner as it does in the patriarchal/patrilineal law complex of Canadian and British common law. In the Lake Babine First Nation, each member is located within the

community through the mother's clan and recognized in relation to the father's clan. Reciprocal obligations bind the two clans together in the care of children on the one hand, and through the obligations of a child to the father's clan on the other. It is neither shameful nor necessarily unusual for a child to have either a father from outside the clan system or to not have a father's identity known to the community. A father born outside the clan system may be affiliated with a clan which then, for all intents and purposes, accepts paternal duties for the child. In the latter case, where no father is known, the mother's father's clan may assume the paternal duties. In this way, every child in the nation has, either through biological or adoptive ties, maternal and paternal clans that provide care throughout life up to and including the final funerary rituals.

From the perspective of the participants, the benefits of customary law are clear: children are full members of the community, a mother's private life is not intruded upon, and questions of race and blood quantum are not relevant. What *is* relevant is the *continuity* of maternal relations and the intergenerational transfer of wisdom and knowledge that sustains family ties, individuals and the culture itself. As the women of Lake Babine Nation have stated before, alternatives to laws, policies and practices of Canada can be, and should be, found within First Nations traditions that protect women. They have argued that innovations to matrilineal traditions, which can integrate reasoned and fair principles and practices from Canadian governance, can provide solutions to current crises of cultural trauma and legal disruption (Fiske et al. 2001).

As First Nations women of central and northern British Columbia confront the ramifications of C-31, they feel isolated from other First Nations women. Most of the participants were not aware of the role regional and national Aboriginal women's groups play in confronting the government. They expressed surprise at learning of international organizations that lobby on behalf of Aboriginal women around the globe and were unaware, for example, that NWAC lobbies before international bodies. This knowledge prompted requests for more information on women's organizations, on how they might join, and what women are doing in other parts of the world. In short, as women came to understand the implications of the second generation cutoff and unstated paternity, they anticipated the need for cross cultural comparison.

In the following section, we address this need by placing their struggle with the *Indian Act* and paternity policies within an international context. Jaimes-Guerrero (2003: 66) spoke of "a global indigenous resistance emerging…; within the Native Feminist and Native Womanist movements that are part of this resistance, Native and indigenous women…are…campaigning for indigenous liberation in life and land struggles." She placed her understanding of this movement within the context of "patriarchal colonialism" an apt term for understanding the roots of European bias against matrilineal practices. We take up the notion of patriarchal colonialism to seek common causal relationships between external forces and disruption of matrilineal social organizations and legal orders in Canada and elsewhere. We set out how Western thought imagines matriliny as a social/moral order and illustrate the traumatic consequences of this standpoint.

9. MATRILINY IN CROSS CULTURAL PERSPECTIVE

Throughout this project, the research team upheld practices consistent with participatory research. Leaders within the First Nations guided the initial process and oversaw its development. Participants, in particular hereditary chiefs and elders, directed researchers' attention to issues the participants wanted to address. In focus groups and interviews, they reiterated their desire to know what is happening to matrilineal societies elsewhere. They recognize that the fate of matrilineal societies is fragile. From experience they know that when intruding governments change marriage laws and family structures, women lose rights. They also know that, over time, some women have lost rights to clan property (what anthropologists call kin corporate property), and struggle to hold onto traditions that honour and protect them. Participants frequently commented that they viewed patrilineal practices as racist and sexist. Several leaders stressed that knowing how others resist corruption of matrilineal ways could assist them in their own struggles.

In this section, we select a number of cases from India and Africa that illustrate the trauma Indigenous women experience when their matrilineal traditions fall prey to internal and external developments. We link what is happening to economic change. Much has been written about the nature of the global economy and its impact on Indigenous people. Less attention has been paid to Indigenous women's experiences with the patriarchal nature of global capitalism (Jaimes-Geurrero 2003). Massive changes in technology and the growth of corporate capitalism have led to continuous large-scale migrations of male workers. Consumer goods are more readily available throughout the world. Indigenous and minority peoples face increased pressures to integrate into dominant societies and to adapt to the global economy as consumers. International movements of technology, people and consumer goods spawn changes in interpersonal relations and create stresses for matrilineal peoples. In turn, Indigenous and minority women of matrilineal peoples resist what is happening to them. Just as Aboriginal women in Canada have turned to human rights law and debated the value and strength of customary legal traditions, so women elsewhere pursue a number of legal strategies (Kumar 1989; Stivens 1996).

We begin our discussion with a brief comment on Western European viewpoints on patrilineal and matrilineal descent. We then turn to specific cases to illustrate parallel experiences of cultural, collective and historic trauma. From there, we address legal interventions and consider what we can learn from cross-cultural comparison. We close with a discussion of the paradigm of motherhood. First Nations women of Canada and Indigenous women elsewhere offer a range of conceptual and cultural frameworks for understanding their oppression under colonialism and their understanding of pre-contact society. Here we stress presentation of motherhood paradigms as this reflects the primary views of the participants in our study and stands as a keystone paradigm for rebutting external and internal patrilineal impositions upon women's reproductive life.

Historically, "Western" cultures have viewed societies organized by matrilineal descent principles negatively. Biblical traditions, dating from the Old Testament through to the gospels, not only favour patrilineal social organization but also patriarchal values that

subordinate women to male kin and husbands, and see them as social inferiors associated with domestic life not public realms. As a result, patrilineal descent and succession have been the paramount traditions of Western Europe where Christian doctrine has viewed the subordination of women to their husbands within Christian nuclear families as the highest form of social organization. The strongest expression of approbation toward matrilineal societies is found in social evolutionary theory that arose in the latter 19th century (Peletz 1996). Men who became known as the 19th century founding fathers of sociology and anthropology professed an evolutionary scheme that positioned matrilineal societies between early (and no longer extant) promiscuous societies and patrilineal societies, with the latter deemed to have greater moral development. Since matrilineal peoples were outnumbered by patrilineal societies, the social evolutionists concluded they were all doomed to disappear due to "natural" evolutionary progresses. As was the case in Canada, Christian missionaries in Asia and Africa worked to this end as they preached against matrilineal organization and worked with governing powers to impose patrilineal legal codes from Europe (for an African example, see Arnfred 2002).

Influenced by these early theoretical positions, anthropologists continued the debate through the 20th century, arguing as to the perceived "inherent" contradictions between matrilineal family organization, male dominance and authority, and male inheritance of property (see for example Schneider and Gough 1961; Allen 1984; Arnfred 2002). Social evolutionists see matriliny as a riddle of social organization, because property passes from a man to his sisters' son(s) rather than to his own children. A central assumption of evolutionary theory has been that reproductive success (i.e., the number of children raised to adulthood) is positively associated with patrilineal descent and the succession of sons to fathers' property and social position. It is argued that men will be less likely to invest in the well-being of children not their own; thus, matrilineal organization is a contradiction, because men cannot directly transfer wealth and social position to their sons.

The debates as to the values, social paradoxes and moral positioning of women in matrilineal societies continue. However, the focus has changed from abstract male-centred debates to issues relevant to the women themselves: women's rights and social status, citizenship, women's roles as keepers and teachers of tradition and intergenerational family coherence, and understanding motherhood as a basis of social power. Ethnographic studies indicate that women in matrilineal societies may enjoy advantages not known to women of patrilineal peoples, for example, control over family property and wealth, greater levels of personal autonomy with respect to intimate relations and marriage, and greater participation in decision making within matrilineal clans and other forms of political organization (see, for example, studies conducted by Carino nd; Davidson 1997; Dyson 1997; Alexander nd; Allen 1984; Sanday 2002).

Matrilineal societies are found throughout the world. The greatest number are in Africa; however, the largest extant matrilineal group are the Minangkabaus people of West Sumatra Indonesia (Sanday 2002). In India, matrilineal societies are also well known. A study of literature shows that since the onset of European colonization of the Americas and areas of Asia and Africa, the spread of the former Islam Empire and more recently other forms of patrilineal Islamification, external powers have either attempted forcefully to eradicate

matirlineality or have indirectly disrupted matrilineal families through economic disruption, legislative interference and mass media. The following discussion shows mental distress is strongly associated with dislocation of women from matrilineal communities. Studies show women oppose disruption of matrilineal practices. The consequences can be understood within terms of cultural trauma as legal and social interventions lead to violence, family disintegration, and loss of social and economic protections for women, all of which are traumatic factors experienced in comparative situations by First Nations women in Canada.

Trauma to Culture

In her review of the conditions of Asian Indigenous women, Carino laid out a number of factors currently undermining matrilineal cultures and causing long-term shock to cultural coherence: prostitution, multinational corporate exploitation of Indigenous lands and resources, forced resettlement, and conversion to Christian and Islam religion.

In Asia, prostitution is a leading factor in social disruption of matrilineal societies. As multinational corporations destroy local economies and displace peoples from traditional lands, women are forced into poverty. In Burma, women fleeing military violence fall prey to sex traffickers who transport them to Thailand, where HIV/AIDS is epidemic. In Taiwan, Amis women have lost control over their lands, resources and community life. Traumatic implications for matrilineal cultures are extreme: the traditional teachers are lost from the home regions at the same time as the cultural honour and reverence for women are undermined. Patriarchal denigration of women's sexuality follows, and insofar as women may experience economic gains, they lose control over personal property and wealth (Carino nd).

Globalization of the economy impinges upon all other aspects of public and private life as new forms of economy and communication lead to rapidly changing social orders, access to foreign cultural expressions, and reduced autonomy of nation states to act in the best interests of citizens. In the context of globalization, matrilineal societies face extensive disruption to customary legal orders that located women's rights within a frame of matrilocal residence, equity and respect, and feminine principles of nurture and sacred endowment. While these practices are being weakened, the infiltration of new economic regimes offers little if anything in compensation: post-industrial forms of production create low-paying, insecure employment opportunities. Massive social disruption is marked by rural to urban migration and dislocation of girls and women from home communities due to an international surge in sex tourism. As corporate property rights erode, an emerging power base that favours men in consumer society decreases Indigenous women's control over property and resources (Carino nd; Arnfred 2002) Loss of economic status among matrilineal societies results in poorer health for women. Whereas in traditional matrilineal societies women enjoyed greater status and personal well-being than women of patrilineal societies (Basu 1993).

The impacts of globalization are universal. Whether it is logging on a large scale on Carrier traditional territory in western Canada or in Indonesia, commercialization of craft production, or the devastation of subsistence economies, the global economy does not

favour matrilineal societies. Rather, global capitalism creates new economies that continuously favour private property regimes at the expense of collective lands held by descent groups. While this will impact all Indigenous women regardless of traditional social organization, women of matrilineal societies are hit particularly hard. In some instances, women are more vulnerable to market exploitation (including the sex trade) as they struggle to fulfill customary obligations to provide for material well-being of others (Carino nd). This stands in contrast to societies where women may depend on husbands or male kin and therefore, to some extent, be protected from market forces.

The Khasi matrilineal tribal peoples of India have been affected by Christian conversion. As in Canada, missionaries opposed women's property rights, inheritance and control over marriage and divorce. Impinging patriarchal views have changed the traditional system. In her study of Khasi women, Das (2001) found disruption of grandmother–grandchild relations as younger women increasingly move to nuclear family situations when they migrate from home communities. Cultural traditions are lost, because grandmothers, who are the traditional guardians and teachers of the culture, can no longer carry out their obligations as they are increasingly alienated from grandchildren due to geographical separation, loss of language and intermarriage — a situation comparable to that now increasingly experienced by First Nations women in Canada.

As intermarriage and migration increase, men exert greater pressure for far-reaching social changes fostered by neighbouring cultures, including ending matrilineal descent and women's property rights in the name of saving Khasi society. In a move reminiscent of the Kahnawake intermarriage moratorium, the Khasi student union has gone so far as to seek legislation that would banish out-marrying women from Khasi life (Laird and Victor 1995). A protest movement, the Syngkhong Rympei Thymmai (which literally means Restructure of Khasi Society) fights for a patrilineal system that would remove traditional inheritance rights of daughters.

African case studies support the generalizations arising from studies in India. Arnfred (2002), writing on matrilineal peoples of Southern Tanzania Mozambque, showed how the deterioration of matriliny and the subsequent eradication of cultural elements of singular importance to women arise with a globalizing economy. Shifts to commercial agriculture bring about the transfer of traditional powers of women to men. In consequence, long-term negative impacts on cultural coherence are emerging.

Traumatic disruption to collective identity and well-being is complex. Commercialization in the globalized market economy makes it difficult for Indigenous women everywhere to retain control over resources, traditional lands and cultural expression. This loss is not only a matter of collective trauma and trauma to culture, but is experienced by individual women as loss of their human rights and as personal misery of psychological and mental trauma.

Collective Trauma

Trauma experienced by individual women overlaps with trauma to the culture and society. In matrilineal societies practising matrilocal residence, mothers benefit from shared child

rearing practices. Children are closely tied to maternal extended families, in particular grandmothers and other women of their grandmothers' generation. Disruption of matrilocal residence causes all three generations personal stress: grandmothers lose bonds with children and opportunities to transfer cultural knowledge and languages, mothers face greater stress in the absence of female kin to assist with child rearing, and children face greater obstacles as they mature and desire to learn and participate in cultural activities. Several studies indicate the extent to which this causes stress and personal dysfunction (Das 2001; Dyson 1997; Eapen and Kodoth 2002; Wadhaw 2004). Other studies point to the link between increasing interpersonal violence and loss of matrilineal privileges for women. As women are dissociated from traditional values, they experience increased pressure to concede to the wishes of their husbands and in-laws, which includes moving from traditional lands to urban, nuclear family arrangements that leave them without social and cultural support (Laird and Victor 1995; Davidson 1997).

Traumatic upheaval is hard to ameliorate as globalization brings new demands on people respecting their labour while destroying kin corporate property and community relations. The Nayar women of Kerala, India, report extreme rates of personal abuse, alcoholism, suicide and other traumas as male biases penetrate all aspects of their lives. As local unemployment grows, men who depart for the oilfields in the Persian Gulf return with relative wealth and patrilineal predilections. Once touted as the model society for women and the crowning achievement of modern development, women of the matrilineal peoples of Kerala now suffer extraordinary high rates of suicide, depression, mental ill health and social and cultural alienation (Wadhaw 2004; Eapen and Kodoth 2002).

Disruption of matrilineal societies and culture arises in situations where cultural influences of patrilineal societies are felt strongly, as is described above for the Khasi. Two journalists writing on the Khasi, and social changes urged by men, argued that outside influences have made the men feel "oppressed." Khasi men view their rights negatively in comparison to the "natural" rights enjoyed by men in patrilineal societies. In consequence, some men feel humiliated and argue that matriliny is outmoded. Demands for change in conjunction with a globalizing economy imperil traditions that have secured women's well-being and protected them from violence and negative social and economic practices (Laird and Victor 1995).

Throughout Asia and Africa, women and men have turned to the courts to determine the fate of matrilineal customary laws and the rights of women to be protected in intenational law. The outcomes have been uneven, but in 2005 women won two major victories, both of which have implications for Indigenous women elsewhere.

Legal Interventions

Studies from India and Africa document the pernicious impact of laws and social regulations on matrilineal cultures and women. Laws regulating marriage, divorce, child custody and property rights have infringed upon women who were once protected by matrilineal practices (Arnfred 2002). In Kerala, India no fewer than 20 legal interventions have been made in the past 100 years respecting family, marriage, succession and inheritance and property rights. Each has weakened women's social, cultural and economic well-being as

gender discriminatory laws gradually undermined protections of customary law. Matrilineal extended families were gradually displaced by state laws that "recognized" the conjugal family and favoured patrilineal succession male inheritance In a situation with parallels to First Nations women's struggles to sustain collective property rights within matriclans and rights to matrimonial property, women struggle against legal codes that invest property rights and management privileges in male kin (Eapen and Kodoth 2002).

The absence of family law can be as distressing as legal interventions upholding patrilineal descent and patriarchal powers. In Mozambique, women currently contesting violations of their rights under CEDAW are mobilizing to press for family law that would protect single, unmarried mothers and restore forms of female power that were, and remain, embedded in matrilineal societies of northern Mozambique (Arnfred 2002). Their appeal to CEDAW sends signals to Canadian Aboriginal women that C-31 may violate international law. Mozambique women also protest disclosure of paternity to secure rights for their children.

Efforts to protect women's land, resource and cultural rights through statutes and legal codes may fail where the emphasis on gender equality is placed on protection of wives. In Tanzania, land rights laws do not necessarily protect women as members of matrilineal clans. Tanzania studies indicate the need for reconsidering how women are conceptualized; matrilineal ties of women in relation to roles and rights as mothers, sisters and daughters need to be balanced against rights of wives vis-à-vis matrimonial property and the lands and resources of their husbands. This situation parallels concerns of First Nations women of Canada who seek protection of family and cultural continuity within understandings of matrilineal property relations and the rights and responsibilities of matrilineal kin.

In 1991, Botswana women won a precedent setting case that was grounded in precisely this argument. It is particularly interesting as the laws revoked have the same social implications as the *Indian Act* and were grounded in the same patrilineal principles. Women of Botswana successfully petitioned the courts to revoke patrilineal rules of citizenship in the 1991 case of *Unity Dow v. Attorney-General of The Republic of Botswana*. In that case, Unity Dow petitioned the Court to declare sections 4 and 13 of the *Citizenship Act 1984*, among others, ultra vires. Dow turned to customary laws of her matrilineal tribe, Tswana.

Under section 4, Botswana citizenship was denied to the children of a Botswanian woman, because of her marriage to a foreigner. Section 13 allowed a woman married to a Botswana man to apply for citizenship by naturalization, but it did not offer the same option to the foreign spouse of a Botswana woman. The first child, born out of wedlock, had citizenship as in the case of "illegitimacy" the child follows the mother. The other two children, born to her marriage, were denied citizenship as their father is an American. The case was argued almost exclusively in respect of mother-to-child transmission of citizenship. The majority judgment of the Court of Appeal (which upheld the High Court judgment) was grounded, among other reasons, on the canons of constitutional construction, as well as the provisions of international instruments. Okoye (nd-b) cited Aguda JCA.

> The Constitution is the Supreme Law of the Land and it is meant to serve not only this generation but also generations yet unborn. It cannot be allowed to

> be a lifeless museum piece; on the other hand, the Courts must continue to breathe life into it from time to time as the occasion may arise to ensure the healthy growth and development of the State through it.... We must not shy away from a basic fact that whilst a particular construction of a Constitutional provision may be able to meet the demands of the society of a certain age such construction may not meet those of a later age.... In the light of the foregoing, therefore, the Constitution must be held not to permit discrimination on grounds of sex, which will be a breach of international law. Therefore Section 4 of the Citizenship Act must be held to be ultra vires the Constitution and must therefore be and is hereby declared null and void.

This case offers an example of the potential of international law to meet the needs of women without abrogating the rights of their Indigenous nations. In fact, the case upheld customary matrilineal law of an Indigenous people. It takes the very issues that First Nations women confront in the *Indian Act* and the policy of disclosing paternity and overrides them in the name of discrimination. The Botswana courts upheld Article 1 of CEDAW, which defines discrimination against women as any distinction, exclusion or restriction based on sex. And in so doing it upheld the rights of children to their social and political rights. The parallels between this case and section 6 of the *Indian Act* are striking. In Botswana, the court affirmed the inheritance of citizenship in the mother–child relationship and found no reasons to protest the need for a dual-parent requirement. Given that the court gave in its reasons for judgment the need to avoid breaching international law, it offers hope to First Nations women seeking remedy based in the same international protections for women and children.

More recently women fighting to protect matrilineal rights celebrated the passage of *The Khasi Social Custom Lineage Act*. The Lineage Act encodes their matrilineal tradition through which children get their mother's clan name and enjoy the privileges of a scheduled tribe under the Constitution. This Act became law in March 2005 having sat on the state governor's desk for seven years. The objective of the Act is twofold: codify matrilineal laws of descent and inheritance, and protect the interests of Khasis from persons making false claims of Khasi identity in order to gain tribal benefits. According to the Act, a Khasi is a person born of a legal marriage, whose parents are or were both Khasis, whose mother is or was a Khasi and the father a non-Khasi and whose father is or was a Khasi and a non-Khasi mother. They should speak the Khasi language, observe and be governed by the matrilineal system of lineage, customs and traditions of the Khasis. The Syngkhong Rympei Thymmai wish children to follow the father's clan. They protest women's right to marry non-tribal individuals and the freedom of a non-tribal husband to conduct business in the Khasi wife's name. Christian and Muslim Khasi also protest protection of matrilineal descent and inheritance (Bhattacharjee1997).

The international impact of these rulings has not yet been felt. Currently, they are subject of considerable study (Andrews 2000). The cases, and the women engaged in them, have been celebrated worldwide and heralded as leading the way for all women who seek to advance women's rights whether framed as customary rights or as human rights.

Learning from Cross Cultural Studies

Comparative study of patriarchal colonial disruptions of matrilineal societies and their legal remedy is instructive. Cultural and personal trauma recorded in Asian and African societies mirror the suffering and anxieties inflicted through the *Indian Act.* Human rights violations are manifested in complex, interwoven structures of globalization and nation state politics. Breakdown of matrilineal societies weakens corporate property rights and privileges, undermines extended family units and leads to urban migration where women are economically, sexually and psychologically endangered. Such alienation from culture and society and the positioning of women in dire circumstances bereft of legal protection violates human rights protections (Das 2001). Comparatively, in consequence of C-31, women and children are alienated from their birth lands and social/cultural communities and suffer from multiple traumatic experiences that afflict their social, spiritual, cultural and psychological well-being. In fact C-31, once seen to redress the human rights violations protested by Sandra Lovelace, is now revealed to perpetuate the same ethnic and cultural alienation by extending the alienation to the children and grandchildren of the C-31 women.

Comparative study also indicates Indigenous women seek national and international associations that will support their legal and political cause. Indigenous women of India and Africa seek support for Indigenous women's associations at all levels. With resources and networks extending from the local to the global level, Indigenous women can confront the myriad of human rights violations they experience as individuals and as Indigenous peoples whose rights to lands, resources and self-determination have been violated. Women of matrilineal Indigenous peoples struggle to reassert control over their lives and their cultures through appeals to international protection of their human rights.

The studies discussed above demonstrate that the human rights of Indigenous women in Asia, Africa and Canada are being violated. Disruption of matrilineal societies and the consequent suffering of grandmothers and mothers through changing rules of inheritance, membership and political engagement bear stark similarities wherever nation states and globalization intrude into the local economy and family relations. Whether the disruption arises from legislation that demands disclosure of paternity or from intruding social influences, women and children's human rights are violated as sexual equality and social and political rights are ignored. As Carino (nd) indicated in her overview of the conditions in Asia, protection rests in a number of international instruments and conventions: Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, the Nairobi Forward-Looking Strategies for the Advancement of Women, the Beijing Declaration and Platform for Action, the United Nations Charter, the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights and the International Covenant on Civil and Political Rights, and the International Labour Organization. The situation is similar in Africa where additional international conventions have been signed by African states.

In Southern Africa, Mutangadura (2004: 3) argued that women's right to equality is violated when their right to land, "the most fundamental resource" to their livelihood and empowerment, is denied. She cited John Rawls, *The Theory of Justice,* to argue that women's land rights must be included as a "primary" right shaping women's "social basis

of self-respect." She also showed that patrilineal customary laws that discriminate against women resonate with statutes regulating land ownership and resource access, while matrilineal customs are not upheld in the same fashion. The remedy, she asserted, rests in appealing to the protections of CEDAW.

The case examples she provided for Indigenous women of Africa resonate with the issue of disclosure of paternity and off-reserve residence for reinstated women in Canada. Under both of these provisions, women are being denied access to traditional territories. Children's rights in Canada are violated, because in the absence of stated paternity, rights to reserve residency and resources ends with adulthood for non-status children. First Nations women and children are denied their rights when First Nations governments cannot, or choose not to, grant residency rights and access to shelter and resources. Similarly across the African continent, women have been mobilized with respect to land rights. Women in Law and Development in Africa (WiLDAF), a multinational African non-government organization (NGO), has adopted the principle "women's rights as human rights" to educate women throughout the continent about their legal rights, lobby for national legislative reforms and state accountability, and mobilize international support. As Tripp (2001) and Muthien and Crombrink (nd) demonstrated, national and continental-wide mobilization of women has a positive impact on protecting Indigenous women's human rights. The work of WiLDAF parallels NWAC's campaign to advance women's rights as human rights and as Indigenous rights.

Indigenous women appeal to protections of their right to ethnic membership in their cultural community in a manner that protects their dignity and control over social reproduction. They challenge the right of the state to assume control over the definitions of identity and the state's power to define identity by race and gender (Bushnell 2001). Around the globe women assert their rights as Aboriginal or Indigenous rights that flow from recognition of themselves as members of peoples whose entitlements are recognized in international conventions that protect their civil, political, social and economic rights (Muthien and Crombrink nd). Indigenous women seek a redefinition of themselves as constituted by the rights of Indigenous peoples. This leads to the need to reconceptualize the nature of citizenship as multi-tiered and complex.

Okoye, an African scholar and activist, turned to Yuval-Davis who "defines citizenship as a multi-tiered construct that applies simultaneously to people's membership in sub-, cross- and supra-national collectivities as well as in states." Okoye called for a comparative study that considers women's citizenship "not only in contrast to that of men, but also in relation to women's affiliation to dominant or subordinate groups, their ethnicity, origin, urban or rural residence, as well as the global and transnational positionings of these citizenships" (Okoye nd -b citing Yuval-Davis 1997).

Understanding citizenship as multi-tiered would allow for recognition of the social, economic and political rights of children to membership within their mothers' First Nation without necessity of exclusion through the patriline, whether known or not. It would recognize the mobility rights of children of First Nations women categorized as 6(2). As discussed above, a number of Indigenous and feminist scholars analyzing the barriers for

Indigenous women's citizenship favour grounding citizenship in notions of participatory politics that recognize, affirm and empower matrilineal ties and in particular the central force of elder women from whom community stability flows. Such a regime would have the scope to determine citizenship policies that simultaneously protect ethnic nationality and the "personhood" grounded in the right to nationhood.

Through reconceptualizing citizenship, and with it redefining identity, Indigenous women have been moved to argue for new forms of civic relations. Muthien and Crombrink (nd) posited a partnership model that would embrace harmonious ways of thought, living and being. They reminded us that patriarchal modes of domination are not inevitable. More co-operative modes are possible. A partnership model would be grounded in linking rather than in hierarchal forms of ranking. The partnership model could address the needs for participatory politics. In assessing the political context in which C-31 functions, McIvor 2004: 108) noted that women are excluded from decision making that directly affects themselves and their children and grandchildren. She found "poverty, rights, and governance are inextricably linked for Aboriginal women." The remedy for discrimination of C-31 and disclosure of paternity lies in addressing civil inequality (cf Green 2001).

Citizenship models grounded in the power to give life maximize individual potential and take into account women's multiple roles of kinship in the formulation of citizenship and participatory politics. A central feature of shifting to a partnership model is women's capacity to create future generations through women's duty of care. Consistent with this concept of citizenship and governance is the duty of states to protect women and children from violations of their rights as members of Indigenous nations existing within the states. For Aboriginal women of Canada, this means empowering women as citizens in such a way as to protect

> their rights as equal persons to be Indians, to pass on their Indian status to their children and grandchildren, to hold property on an equal footing with men, and to participate fully as Aboriginal women where decisions are made about the rules for their communities and the distribution of resources and opportunities. (McIvor 2004: 111).

Understanding women in relation to multiple kin roles is a broader and more favourable legal position for women than one defined through marital relations alone, which constrains protections within legal boundaries of individual rights. As we indicated above, the language of individual rights has been used to discredit women. It is as individuals asserting self-interests that women are seen as a danger to collective rights of Indigenous peoples.

In contradistinction to notions of individual rights, the customary law of many matrilineal peoples provides rights and protections for women through marriage without abrogating rights that devolve from their position in matrilineal kin groups. As daughters, sisters, granddaughters and nieces, women share in corporate property rights and hold common obligations to their kin groups as a whole. As wives, who may live with their husbands, they gain a range of protections that uphold access to resources, residence and diverse social privileges without conflict with their matrilineal rights, privileges or responsibilities.

Nonetheless, customary law may not protect women fully in a changing society. Two dangers are present. First, the courts will rule on the meaning and extent of powers the state may grant to customary legal orders. This was the case with *Casimel and Casimel*. The court was not content to affirm customary adoption practices, but went further to determine who could define the substance of customary law and the scope of jurisdiction. This troubles women who worry that they may seek protection within custom only to find that they have no presence in defining it. Thus, where courts do prevail in affirming customary law, they must do so in such a manner as to empower and protect women not preclude their voices (Fiske 1995).

Some Indigenous women claim their quest for honour, respect and reverence, from within and beyond their cultural community and nation of birth, are culturally distinct from European and North American based feminist struggles for personal equality. They claim cultural difference is grounded in feminine spiritual principles and social reproductive responsibilities and obligations rather than in individual rights. This claim does not necessarily offer women either legal protection or social honour. In Canada and in India, these very claims have been used against women to constrain their reproductive freedoms. As indicated above, in Canada, Gerald Taiaiake Alfred (cited by Barnsley 2000) argued that *because* Mohawk women have a greater "responsibility within the culture regarding the land, there's more of a responsibility to keep within the culture…in essence the women are more important in the culture and there's a higher responsibility on them." Alfred thereby placed greater reproductive constraints on women than men. He upheld legislated exclusion of out-marrying women from the community as he saw them violating their reproductive obligations. He implicitly sanctioned paternity disclosure in his criteria for Mohawk citizenship, which at Kahnawake demands that at least half of one's family come from Kahnawake in order to gain membership (cited in Barnsley 2000). This position takes the notion of paternity disclosure one step further for it not only places a burden of social alienation on women and children, it claims a customary moral code to reinforce the very historic and cultural traumas introduced by colonialism, which women are seeking to overcome (see also Lawrence 2004: 71).

In India, the Khasi student council used a similar logic when it called for the banishment of out-marrying women along with their children. Thus, matrilineal obligations and responsibilities can be rhetorically deployed to justify patriarchal control and patrilineal descent even while claiming that the process is one of matrilineal descent and membership. International organizations of Indigenous women recognize the dangers in asserting custom as a sole source of cultural and personal protection and therefore seek remedies in having customs that empower and enhance women's lives and protect reproduction rights placed under the umbrella of international conventions that specifically protect women and children as full members of Indigenous peoples. Such was the finding in the South African case of *S v Baloyi* where the court took into consideration the state's international obligations, specifically CEDAW, in extending protection from domestic abuse. The Constitutional Court came to see domestic violence as a breach of international human rights protections for women, and had this to say:

> All crime has harsh effects on society. What distinguishes domestic violence is its hidden repetitive character and its immediate ripple effects on society, and in particular, on family life. It cuts across class, race, culture and geography, and is all the more pernicious because it is so often hidden and so frequently goes unpunished (Andrews 2000: 343).

This position was upheld in appeal in 2004.

Tanzanian courts followed a similar reasoning in the case of *Ephrahim v Pastory*, which found reason to protect women's property rights consistently with international law (Muthien and Combrink nd: 18-19). In this instance, property rights of female clan members were protected. These cases provide direction to international Indigenous women's groups seeking further protections by appeal to international law.

Perhaps the most devastating social change for matrilineal women comes with the intrusion of patriarchal ideologies that redefine motherhood. The experiences of First Nations women find their parallels in other cultures as traditional roles of motherhood are diminished. State-enforced regulations recognizing patrilineal descent in conjunction with male-biased legal practices displace the public positions once held by mothers in matrilineal societies. Removal of maternal relations to the domestic sphere undercuts powers mothers once had over rights and distribution of resources and land. With recognition of paternal descent and conjugal families, women's primary relationship is defined in terms of marriage. As wives, women are placed in a secondary and dependent position viewed by many as the single most disruptive impact of colonial and post colonial regimes (Arnfred 2002; Laird and Victor 1995). As discussed below, struggles to reassert discourses of motherhood into public policy and law are the focus of national and international Indigenous women's groups that seek redress through a human rights perspective.

The Paradigm of Motherhood

As Indigenous women seek to alter their status within their home communities and the nation state, they question concepts of gender equality. They have argued that seeking individual equality with men is neither consistent with their traditional past nor with their visions for the future. Just as NWAC and other Aboriginal women's groups in Canada have asserted a traditional ideology of motherhood, so do Indigenous women of African and Asia. Oyewumi Oyeronke (1997) argued that motherhood is not linked to a subordinate position of being a wife. In her comparative study of family organization in Africa, Amadiume (1987) made a similar argument. She asserted that we must think differently about family relations. The patriarchal model must be questioned. It can no longer be taken as a given from which women need to be protected. The mother/child/sister relationships need to be viewed as the central relationships.

Indigenous women appeal to the right to be able to sustain matrilineal structures of identity. From this flows their appeal for womanhood to be recognized not within the dyadic context of marital rights alone but within motherhood and the essential relations that are formed through biological and social reproduction. As matrilineal kin, women's power *and*

obligations are grounded in their roles as daughters, sisters, mothers and grandmothers (Mountain 2000). Within the matrilineal interweaving of kin roles, women sustain ties to the past through matrilineal descent and create the future through their children and the clan's children by means of being keepers and teachers of knowledge. Hammill (2001) advanced the argument that collective rights (community rights) depend on "granny rights." She argued that in Australian Aborigine communities coping with social dysfunction and lack of care from parents, grandmothers are key to community regeneration.

Thinking within a paradigm of social relationships of female kin, what Amadiume (1987) called the logic of motherhood, questions legal reasoning that considers the male/female dyad as the defining family relationship. Rather than arguing for the rights of women in terms of their individual status, a new legal perspective is needed. This would focus on shifting relationships that bind women through kin relations and reconceptualize motherhood as a source of power. To confront the patrilineal/patriarchal colonial legacy "the African women's movement in the twenty-first century will have to address [their subjugation] at a generic level by various means which will include negotiation, education and enlightenment of women and not least, judicial intervention" (Okoye nd-a).

In sum, Indigenous women in Asia and Africa have confronted the impact of British colonial regimes that set out to destroy their matrilineal family organization and minimize women's freedoms and social privileges. Indigenous women have resisted these intrusions in a number of exemplary ways. They mobilized to press for political and social redress and went before the courts to protest violation of their rights. They successfully called upon constitutional and international law to argue for their rights and to assert that protection of their rights does not undermine Indigenous rights.

10. CONCLUSIONS AND RECOMMENDATIONS

Colonial regimes based on British imperial law have disrupted matrilineal practices. The legacy traumatized cultures and individuals. Despite historic respect for local laws of Indigenous peoples, colonial regimes and their successor states have enacted statues and policies delegalizing traditional family forms. This is true of the *Indian Act* and the policy demanding disclosure of paternity. C-31, through its imposition of patrilineal identity and its discontinuity of intergenerational membership, constitutes trauma to a culture, and radically so to matrilineal cultures. Delegalization of traditional matrilineal family, and in consequence laws governing the matrilineal clan and feasting system of governance, constitutes a trauma to the culture that has historic significance. The patriarchal biases underlying state intrusion into family life and customary law have been internalized to the point that cultural members are stigmatized and rejected. A shared suffering emerges.

Individuals and communities suffer from lack of social coherence needed for the formation of stable identity. Contrary to liberal notions of choice and multiple identities, stable identity does not form through state-imposed definitions that are coercive and divisive. C-31 has emerged as a negative state of being: to *be* C-31 is to be outside full community membership. C-31 can erode self-esteem and cause a depression of disenfranchisement whereby one feels alienated and pushed to the margins.

As it now stands the *Indian Act* violates the personal dignity of women and, by extension, the rights and dignity of their children and grandchildren. It fails to conform to the Canadian government's mandate to submit all legislation and policies to a gender analysis. The *Indian Act* and its attendant policies violate Canada's international obligations to protect women from all forms of discrimination and to protect children's social, ethnic, cultural and political rights.

Comparative examples show there are viable remedies to these violations. Women of the Lake Babine, Cheslatta and Nee Tahi Buhn offer recommendations that are consistent with the remedies sought — and in some cases successfully achieved — by Indigenous women of Africa and Asia whose situation parallels their own.

1. Participants in this study recommend revoking the power of INAC to determine First Nations citizenship. They call for the removal of section 6 of the Act and an end to disclosure of paternity policies. In the place of the existing powers, they seek government consultations with First Nations to determine the criteria by which individuals would be recognized as Indians by Canada and to ensure these criteria adhere to domestic and human rights protection.

2. Participants seek empowerment of First Nations to define citizenship within the matrilineal principles of descent and inheritance to protect women and their children from the loss of Indian status.

3. Participants call for legal protection within national and international law of traditions that enhance and empower women within their First Nations, while recognizing that innovation is necessary to synthesize traditions with contemporary social, economic and political needs.

4. Participants recommend the federal government, in keeping with domestic case law, recognize and honour customary family law in accordance with human rights laws and conventions. They call for the government to affirm past adoptions by granting status to adults who were adopted before 1985 by grandmothers and other kin who held status, or are eligible for reinstatement. Adoption by one status Indian should suffice for registration.

5. Should Canada persist in distinguishing between full and half status, that is between 6(1) and 6(2), participants recommend that children adopted by custom be granted full status. In keeping with matrilineal traditions, they call upon Canada to recognize customary adoption by widowed grandmothers within First Nations organized into a matrilineal clan system does not place the child in a single-parent family model. Rather the child is associated with two clans, that of the adoptive mother and a father's clan, the members of which take on paternal roles. Thus customary adoption by a widowed grandmother offers the child full membership in the First Nation.

6. In recognition of the specific needs and legal issues of First Nations women participants recommend the federal government provide funds and resources to create local women's organizations and provide resources to link local organizations to larger non-governmental organizations.

7. In recognition of their own isolation from centres of power participants recommend national and regional First Nations women's organizations be appropriately funded to establish strong networks with women of all First Nations. They further recommend ensuring national Aboriginal women's organizations be sufficiently funded to establish international links that would include women of remote First Nations.

8. Participants recommend that children's rights to First Nations citizenship be protected from mandatory disclosure of paternity to uphold their social, economic and political rights. In light of the current policy, they recommend that the Act and all attendant policies be submitted to a review of compliance with international laws to ensure respect for Indigenous, women's, children's and human rights.

BIBLIOGRAPHY

Note: All URLs were confirmed in March, 2006.

AFN (Assembly of First Nations). 1985. *Sexual Discrimination in the Indian Act and First Nations Jurisdiction.* Report to the Special Assembly of First Nations. Ottawa.

Alberta Native Council of Canada. 1985. *Presentation to the Senate of Canada Standing Committee on Legal and Constitutional Affairs Regarding Bill C-31, an Act to Amend the Indian Act.* Edmonton: Native Council of Canada.

Alexander, William M. nd. "Families in Kerala." <http://www.jadski.com/kerala/f2familiesinkerala.htm>.

Alfred, Gerald. 1995. *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahanawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism.* Toronto: Oxford University Press.

Allen, Michael. 1984. "Elders, Chiefs, and Big Men: Authority, Legitimation and Political Evolution in Melanesia." *American Ethnologist.* 11(1): 20-41.

Amadiume, Ifi. 1987. *Male Daughters, Female Husbands.* New Delhi: Zed Books.

———. 1997. *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion, and Culture.* New Delhi: Zed Books.

Anderson, Karen. 1991. *Chain Her by One Foot: The Subjugation of Native Women in Seventeenth Century New France.* New York: Routledge.

———. 1996. *Changing Woman: A History of Racial Ethnic Women in America.* Oxford: Oxford University Press.

Andrews, Penelope. 2000. "The Constitutional Court Provides Succour for Victims of Domestic Violence: *S v Baloyi.*" *South African Journal of Human Rights.* 16: 337-349.

Antone, Robert, Diane Miller and Brian Myers. 1986. *The Power within People*. Deseronto, ON: Peace Tree Technologies.

Arnfred, Signe. 2002. "Conceptions of Gender in Colonial and Post-Colonial Discourses: The Case of Mozambique". Presented to CODESRIA, Tenth General Assembly on Africa in the New Millennium. Kampala. Uganda, December 2-12, 2002. <http://www.codesria/org/Archives/ga10/Plenary/gender_arnfred.htm>.

Barnsely, Paul. 2000. "Membership Issues Illustrate Cultural Differences." *Windspeaker.* (February). <http://www.ammsa.com/windspeaker/WINNEWSFEB2000.html>.

Barsh, Russell. 2004. "Indigenous Rights and the *lex loci* in British Imperial Law." Pp. 91-126 in *Advancing Aboriginal Claims: Visions, Strategies, Directions.* Edited by Kerry Wilkins. Saskatoon: Purich Publishing Ltd.

Bartlett, Richard. 1986. "Indian Self-Government, the Equality of the Sexes, and Application of Provincial Matrimonial Property Laws." *Canadian Journal of Family Law.* 5(1): 188-195.

Basu, S.K. 1993. "Health Status of Tribal Women in India." *Social Change.* 23(4): 19-39.

Bayefsky, Anne F. 1982. "The Human Rights Committee and the Case of Sandra Lovelace." *Canadian Yearbook of International Law* 20: 244-265.

Bear, Shirley. 1991. "You Can't Change the *Indian Act*?" Pp. 98-220 in *Women and Social Change: Feminist Activism in Canada.* Edited by Jeri Dawn Wine and Janice L. Ristock. Toronto: James Lorimer and Company.

Berger, Bethany. 1997. "After Pocahontas: Indian Women and the Law, 1830-1934." *American Indian Law Review.* 21(1): 1-63.

———. 2004. "Indian Policy and the Imagined Indian Woman." *Kansas Journal of Law and Public Policy.* 14(1): 103-120.

Bhattacharjee, Sudpta. 1997. "Men Smart, Women Smarter." *The Telegraph.* May 11. <http://www.hvk.org/articles/0597/0131.html>.

Bilharz, Joy. 1995. "First among Equals? The Changing Status of Seneca Women." Pp.75-100 in *Women and Power in Native North America.* Edited by Laura Klein and Lillian Ackerman. Norman: University of Norman Press.

Blumer, Irina. 1993. *Native Women and Equality before the Courts.* Ottawa: National Association of Women and the Law.

Borrows, John. 2002. *Recovering Canada: The Resurgence of Indigenous Law.* Toronto: University of Toronto Press.

Brant, Beth. 1995. *I'll Sing 'til the Day I Die.* Toronto: McGilligan Books.

Braveheart, Maria Yellowhorse. 1995. *The Return to the Sacred Path: Healing from Historical Unresolved Grief among the Lakota and Dakota.* PhD. Dissertation, Smith College, Northampton, Mass.

Brown, Judith. 1970. "Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois." *Ethnohistory.* 17: 151-167.

Brown, Laura S. 1991. "Not Outside the Range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma." *American Imago.* 48(1): 119-133.

Buenafe, Carol. 1996. "In Whose Best Interest? The Convention on the Rights of the Child and First Nations Children." Unpublished M.A. Thesis, University of Northern BC.

Bushnell, Jeannette. 2001. "The Responsibilities and Powers of Reproduction." *Indigenous Woman.* IV(2): 23-24.

Canada. 1990. *Impacts of the 1985 Amendments to the Indian Act (Bill C-31).* Ottawa: Ministry of Supply and Services.

Carino, Jill K. nd. "Putting Together a Picture of Asian Indigenous Women." <http://www.tebtebba.org/tebtebba_files/gende/aisit.htm.>.

Cassidy, Frank. 1988a. *Bill C-31 and Indian Self- Government.* Victoria: Institute for Research on Public Policy.

———. 1988b. *Indian Status and Band Membership: Citizenship, Self-Government and the Revised Indian Act.* Victoria: Institute for Research on Public Policy.

CHRC (Canadian Human Rights Commission). 2005. *A Matter of Rights: A Special Report of the Canadian Human Rights Commission on the Repeal of Section 67 of the Canadian Human Rights Act.* Ottawa.

CHRRP (Canadian Human Rights Review Panel). 2000. Promoting Equality: A New Vision. June.

Clatworthy, Stewart. 2001. *Re-assessing the Population Impacts of Bill C-31.* Ottawa: INAC.

———. 2003. *Factors Contributing to Unstated Paternity.* Ottawa: INAC.

———. 2005. *Indian Registration, Membership and Population Change in First Nations Communities.* Ottawa: INAC.

Cornet, Wendy. 2001. "First Nations Governance, the Indian Act and Women's Equality Rights." *First Nations Women, Governance and the Indian Act: A Collection of Policy Research Reports.* Ottawa Status of Women Canada.

———. 2002. *Discussion Paper: Matrimonial Real Property on Reserve.* Ottawa: INAC.

Daly, Richard. 2005. *Our Box was Full: An Ethnography for the Delgamukw Plaintiffs.* Vancouver: UBC Press.

Daniels, Harry W. nd. "Bill C-31: The Abocide Bill." Ottawa: Congress of Aboriginal People. <http://www.abo-peoples.org/programs/dnlsc-31.html>.

Das, Madhumita. 2001. "Changing Family System among a Matrilineal Group in India." <http://www.iussp.org/Brazil2001/sessions.php>.

Davidson, Jean. 1997. *Gender, Lineage and Ethnicity in Southern Africa*. Boulder: Westview.

Deveaux, Monique. 2000. "Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality." *Political Studies*. 48(3): 522-539.

Devens, Karen. 1992. *Countering Colonization: Native American Women and Great Lakes Missions, 1630-1900*. Berkeley: University of California Press.

Dussias, Allison M. 1999. "Squaw Drudges, Farm Wives and the Dann Sisters' Last Stand: American Indian Women's Resistance to Domestication and the Denial of Their Property Rights." *North Carolina Law Review*. 77: 637-672.

Dyson, Elizabeth. 1997. "The Kerala Benchmark." *Earthkeeping News*. 6(6). Excerpted from William M. Alexander. "Welfare in India and Wellbeing in Kerala — Zero Population Growth and Zero Throughput Growth." <http://www.nacce.org/1997/Kerala.html>.

Eapen, Mridul and Praveena Kodoth. 2002. *Family Structure, Women's Education and Work:Re-examining the High Status of Women in Kerala*. CDS Working Papers 2001-05. <www.cds.edu/pub_wp0105.htm - 13k>.

Fiske, Jo-Anne. 1987. "Fishing Is Women's Business: Changing Economic Roles of Carrier Women and Men." Pp. 186-198 in *Native Peoples, Native Lands: Canadian Indians, Inuit and Metis*. Edited by Bruce Cox. Ottawa: Carleton University Press.

———. 1995. "The Supreme Law and the Grand Law: Changing Significance of Customary Law for Aboriginal Women of British Columbia." *B.C. Studies*. 105/106.

———. 1999. "The Womb Is to the Nation as the Heart Is to the Body: Ethnopolitical Discourses of the Canadian Indigenous Women's Movement." Pp. 293-325 in *Feminism, Political Economy and the State: Contested Terrain*. Edited by Pat Armstrong and M. Patricia Connelly. Toronto: Canadian Scholars' Press.

Fiske, Jo-Anne and Betty Patrick. 2000. *Cis Dideen Kat: When the Plumes Rise, The Way of the Lake Babine Nation*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Fiske, Jo-Anne, Melanie Newell and Evelyn George. 2001. "First Nations Women and Governance. A Study of Custom and Innovation among Lake Babine Nation Women." *First Nations Women, Governance and the Indian Act: A Collection of Policy Research Reports*. Ottawa: Status of Women Canada.

Furi, Megan and Jill Wherrett. 2003. *Indian Status and Band Membership Rules*. Ottawa: Parliamentary Research Branch, Library of Parliament.

Gilbert, Larry. 1996. *Entitlement to Indian Status and Membership Codes in Canada.* Scarborough: Carswell.

Gould, L. Scott. 2001. "Mixing Bodies and Beliefs: The Predicament of Tribes." *Columbia Law Review.* 101: 702-772.

Green, Joyce. 1985. "Sexual Equality and Indian Government: An Analysis of Bill C-31 Amendments to the Indian Act." *Native Studies Review.* 1(2): 81-95.

———. 1997. "Exploring Identity and Citizenship: Aboriginal Women, Bill C-31 and the Sawridge Case." Unpublished Ph.D. dissertation. University of Alberta.

———. 2000a. "Constitutionalizing the Patriarchy: Aboriginal Women and Aboriginal Government." Pp. 328-354 in *Expressions in Canadian Native Studies*. Edited by Ron F. Laliberte et al. Saskatoon: University of Saskatchewan Extension Press.

———. 2000b. "The Difference Debate: Reducing Rights to Cultural Flavours." *Canadian Journal of Political Science.* 33: 133-344.

———. 2001. "Canaries in the Mines of Citizenship: Indian Women in Canada." *Canadian Journal of Political Science*. 34: 715-738.

Hammill J. 2001. "Granny Rights: Combatting the Granny Burnout Syndrome among Australian Indigenous Communities." *Development.* 44(2): 69-74.

Hawkins, Jennifer. 1994. *Native Women and Self-Government: Planning the Future.* Ottawa: National Association of the Law.

Holmes, Joan. 1987. *Bill C-31: Equality or Disparity? The Effects of the New Indian Act on Native Women.* Ottawa: Canadian Advisory Council on the Status of Women.

Huntley, Audrey. 1999. *Bill C-31: Its Impact, Implications and Recommendations for Change — Final Report.* Vancouver: Aboriginal Women's Action Network.

IRIW (Indian Rights for Indian Women). 1979. *A Study of the Emotional Impact of Arbitrary Enfranchisement on Native Women and on their Families in Canada.* Edmonton.

Isaac, Thomas. 1997. "Case Commentary: Self Government, Indian Women and Their Rights of Reinstatement under the *Indian Act*. A Comment on *Sawridge Band v. Canada*." *Canadian Native Law Reporter*. 4: 1-13.

Isaac, Thomas and Mary Sue Maloughney. 1992. "Dually Disadvantaged and Historically Forgotten? Aboriginal Women and the Inherent Right to Self-Government." *Manitoba Law Journal.* 21(3): 453.

Jaimes-Guerrero, M. Annette. 2003. "'Patriarchal Colonialism' and Indigenism: Implications for Native Feminist Spirituality and Native Womanism." *Hypatia*. 8(2): 58-69.

Jamieson, Kathleen. 1978. *Indian Women and the Law in Canada: Citizens Minus*. Ottawa: Minister of Supply and Services.

———. 1986. "Sex Discrimination and the *Indian Act*." Pp. 53-59 in *Arduous Journey: Canadian Indians and Decolonization*. Edited by J. Rick Ponting. Toronto: McClelland and Stewart.

Jones, M.J. B. 1984. Sexual Equality, the Constitution and Indian Status: A Comment on 12(1)(b) of the Indian Act." *Windsor Yearbook of Access to Justice*. 4: 48-72.

Klein, Laura. 1995. "Mother as Clanswoman: Rank and Gender in Tlingit Society." Pp. 28-45 in *Women and Power in Native North America*. Edited by Laura Klein and Lillian Ackerman. Norman: University of Oklahoma Press.

Krosenbrink-Gelissen, Lillanne Ernestine. 1991. *Sexual Equality as an Aboriginal Right: The Native Women's Association of Canada and the Constitutional Process on Aboriginal Matters, 1982-1987*. Saarbruken: Verlag Breitenbach Publishers.

Kumar, Raha Manish. 1989. *Matriliny To Patriliny: A Study Of The Rabha Society*. New Delhi: Gyan Books.

Laird, Thomas and Michael Victor. 1995. "A Woman's World — Meghalaya India, Matrilineal Culture." *Whole Earth Review*. Winter. <www.findarticles.com/p/articles/mi_m1510/is_n88/ai_17922322>.

LaRoque, Emma. 1997. "Re-examining Culturally Appropriate Models in Criminal Justice Application." Pp. 75-96 in *Aboriginal and Treaty Rights in Canada: Essays on Law, Equality and Respect for Difference*. Edited by Michael Asch. Vancouver: University of British Columbia Press.

Lawrence, Bonita. 2003. "Gender, Race and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview." *Hypatia*. 18(2): 3-30.

———. 2004. *"Real" Indians and Others: Mixed-Blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Layton, Lynne. 1995. "Trauma, Gender Identity and Sexuality: Discourses of Fragmentation." *American Imago*. 52(1): 107-125.

MacDonald, Michael. 1986. "Indian Status: Colonialism or Sexism?" *Canadian Community Law Journal*. 9: 23-48.

Macklem, Patrick. 2001. *Indigenous Difference and the Constitution of Canada.* Toronto: University of Toronto Press.

Manyfingers, Martha. 1986. "Determination of Indian Band Membership: An Examination of Political Will." *The Canadian Journal of Native Studies.* 6(1): 63-75.

McIvor, Sharon. 1995a. "Aboriginal Women's Rights as 'Existing Rights'." *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la Femme.* 15(2&3): 34-38.

———. 1995b. "Aboriginal Self-Government: The Civil and Political Rights of Women." MA thesis Queen's University.

———. 1999. "Self-Government and Aboriginal Women." Pp. 167-186 in *Scratching the Surface: Canadian Anti-Racist Feminist Thought.* Edited by Enakshi Dua and Angela Robertson. Toronto: Women's Press.

———. 2004. "Aboriginal Women Unmasked: Using Equality Litigaton to Advance Women's Rights." *Canadian Journal of Women and the Law.* 16: 107-136.

Medicine, Beatrice. 1993. "North American Indigenous Women and Cultural Domination." *American Indian Culture and Research Journal.* 17(3): 121-130.

Miskimmin, Susanne E. 1996. *"Nobody Took the Indian Blood Out of Me": An Analysis of Algonquian and Iroquoian Discourse Concerning Bill C-31.* Ph.D. Dissertation University of Western Ontario.

Montour, Martha. 1987. "Iroquois Women's Rights with Respect to Matrimonial Property on Indian Reserves." *Canadian Native Law Reporter.* 4: 1-10.

Monture-Angus, Patricia. 1995. *Thunder in My Soul: A Mohawk Woman Speaks.* Halifax: Fernwood Publishing.

———. 1999. *Journeying Forward: Dreaming First Nations' Independence.* Halifax: Fernwood Publishing.

Moss, Wendy. 1990. "Indigenous Self-Government in Canada and Sexual Equality under the *Indian Act*: Resolving Conflicts Between Collective and Individual Rights." *Queen's Law Journal* 15: 279-305.

———. 1997. "The Canadian State and Indian Women: The Struggle for Sex Equality Under the Indian Act." Pp. 79-103 in *Women and the Canadian State.* Edited by Caroline Andrew and Sandra Rodger. Montréal and Kingston: McGill-Queen's University Press.

Mountain, Crystal. 2000. "Living the Culture: Re-capturing the Responsibilities of the Grandmothers." *Indigenous Woman* IV(1): 22-24.

Mutangadura. Gladys. 2004. "Women and Land Tenure Rights in Southern Africa: A Human-Rights Based Approach." *Sociologists Without Borders*. <http://www.sociologistswithoutborders.com/contributers/Mutangadura-women-landrights-souther-african.pdf>.

Muthien, Bernadette and Helen Combrink. nd. *When Rights are Wronged: Gender Based Violence and Human Rights in Africa.* <http://www.preventgbvafrica.org/images/publications/research/whenrightsarewronged.bm.pdf>.

Nahanee, Theresa. 1993. "Dancing with a Gorilla: Aboriginal Women, Justice and the Charter." Pp. 359-382 in *Aboriginal Peoples and the Justice System*. Ottawa: Royal Commission on Aboriginal Peoples.

———. 1997. "Indian Women, Sex Equality and the Charter." Pp. 89-103 in *Women and the Canadian State*. Edited by Caroline Andrew and Sandra Rodgers. Montréal and Kingston: McGill – Queen's University Press.

Native Council of Canada. 1995. Comment. "Classroom Edition: Topic Bill C-31." Web site of *Windspeaker* <http://www.ammsa.com/classroom/CLASS1C-31.html>.

NWAC (Native Women's Association of Canada). nd-a. *Quebec Native Women and Bill C-7.* <http://www.nwac-hq.org/QNWQBillCN.pdf>.

———. nd-b. *Aboriginal Rights are Human Rights.* <http://www.nwac-hq.org/AboriginalRightsareHumanRights.pdf>.

———. nd-c. *An Aboriginal Charter of Rights.* <http://www.nwac-hq.org/AnAboriginalCharterofRights.pdf>.

Nisga'a Nation. 2000. *Nisga'a Final Agreement.* <http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/agr/nsga/nisdex_e.html>.

Okoye, Ada. nd-a. "Gender, Citizenship and Customary Law from Colonial to Commonwealth Africa." *Gender and Women's Studies for Africa's Transformation.* <http://www.gwsafrica.org/knowledge/index.html>.

———. nd-b. "Sharing the Citizenship of Women: A Comparative Gendered Analysis of the Concept of 'Legal Personhood' in Africa." <http://www.gwsafrica.org/knowledge/index.html>.

Oyeronke, Oyewumi. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 2000. "Family Bonds/Conceptual Binds: African Notes on Feminist Epistemologies." *Signs.* 25(4): 1093-1098.

Peletz, Michael. 1996. *Reason and Passion: Representations of Gender in a Malay Society*. Berkeley: University of California Press.

Perdue, Theda. 1998. *Cherokee Women: Gender and Cultural Change, 1700-1835*. Lincoln: University of Nebraska Press.

———. 2003. *"Mixed Blood" Indians: Racial Construction in the Early South*. Athens, GA: University of Georgia Press.

Redbird, Elsie. 1995. "Honouring Native Women: The Backbone of Native Sovereignty." Pp. 121-141 in *Popular Justice and Community Regeneration: Pathways of Indigenous Reform*. Edited by Kayleen Hazelhurst. Westport CT: Praeger.

Sanday, Peggy Reeves. 2002. *Women at the Centre: Live in a Modern Matriarchy*. Ithaca: Cornell University Press.

Sanders, Douglas. 1975. "Indian Women: A Brief History of Their Roles and Rights." *McGill Law Journal*. 21: 665-672.

———. 1984. "Indian Status: A Women's Issue or an Indian Issue?" *Canadian Native Law Reporter*. 3: 30.

———. 1985. "The Application of Provincial Laws." Pp. 452-466 in *Aboriginal Peoples and the Law: Indian, Métis and Inuit Rights in Canada*. Edited by Bradford W. Morse. Ottawa: Carleton University Press.

Schneider, David and Kathleen Gough. 1961. *Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press.

Schouls, Timothy A. 2003. *Shifting Boundaries: Aboriginal Identity, Pluralist Theory, and the Politics of Self-Government*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Silman, Janet. 1987. *Enough Is Enough: Aboriginal Women Speak Out*. Toronto: The Women's Press.

Sioui, George. 1999. *Huron-Wendat: The Heritage of the Circle*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Stevenson, Winona. 1999. "Colonialism and First Nations Women in Canada." Pp. 49-82 in *Scratching the Surface: Canadian Anti-Racist Feminist Thought*. Edited by Enakshi Dua and Angela Robertson. Toronto: Women's Press.

Stivens, Maila. 1996. *Matriliny and Modernity: Sexual Politics and Social Change in Rural Malaysia*. Melbourne: Allen and Unwin.

Strum, Circe. 2002. *Blood Politics, Race, Culture and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma.* Berkeley: University of California Press.

Sztompka, Piotr. 2000. "Cultural Trauma: The Other Face of Social Change." *European Journal of Social Theory. 3*(4): 449-466.

Tripp, Aili. 2001. "Women's Movements and Challenges to Neopatrimonial Rule: Preliminary Observations from Africa." *Development and Change.* 32(1): 33-54.

Turpel, Mary Ellen/Aki-Kwe. 1989. "Aboriginal Peoples and the Canadian Charter of Rights and Freedoms: Contradictions and Challenges." *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la Femme.* 10(2&3): 149-157.

Two Axe Early, Mary. 1981. "Ethnicity and Femininity as Determinants of Life Experiences." *Canadian Ethnic Studies.* 13(1): 37-41.

United Anishaabeg Councils. 1999. "Research Report: Impacts of the Authority to Determine E-Dbendaagzijig." Unpublished manuscript.

Wadhaw, Soma. 2004. "Hoax of God's Own Country." *Outlook India.* July, 12. <http://www.inida.eu.org/1993.html>.

Weaver, Sally. 1974. "Judicial Preservation of Ethnic Group Boundaries: The Iroquois Case." *Proceedings of the First Congress. Canadian Ethnology Society.* Ottawa: Museum of Man, Mercury Series No. 48.

Whyte, John D. 1974. "The Lavell Case and Equality in Canada." *Queen's Quarterly.* 81: 28-42.

Yarbrough, Fay. 2004. "Legislating Women's Sexuality: Cherokee Marriage Laws in the Nineteenth Century." *Journal of Social History.* 38(2): 385-406.

Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender and Nation.* London: Sage Publications.

Court Cases Cited

Casimel and Casimel v. Insurance Corporation of British Columbia [1993] B.C.J. No. 1834.

Delgamuukw v. B.C.[1997] 3 S.C.R. 1010.

Ephrahim v. Pastory and Kaizilege (High Court of Tanzania, 1990, 87 ILR 106).
Laslo v. Gordon Band T.D. 12 /96.

Lavell & v. Canada (A.G.) & Issac v. Bedard (1973), 38 D.L.R. (3d) 481 (also reported: 23 C.R.N.S. 197, 11 R.F.L. 333, [1974] S.C.R. 1349).

L'hirondelle v. Canada [2003] FCT 347.

Lovelace v. Canada UN GAOR 36th Session, Supp. No 40 Annes XVIII, UN Doc. A/36/40 (1988).

Martin v. Chapman [1983] S.C.R. 365, 33 R.F.L. (2ed.) 113, 150 D.L.R. (3d) 683 [1983].

McIvor v. Canada (Registrar, Indian Affairs and Northern Development and A.G.).

Raphael v. Montagnai du Lac Saint-Jean Council [1995] C.H.R.D. No. 10 (QL).

Re The Indian Act; IN RE Wilson (1954), 12 W.W.R. 676 Alberta District Court, Buchanan C.J.D.C., 29 March 1954.

S v Baloyi [1999] ICHRL 166 (3 December 1999).

Santa Clara v. Martinez 436 U.S. 49 (1978).

Sawridge Band v. Canada [1996] m1 F.C.3, [1995] 4 C.N.L.R 121 (TD).

Sawridge Band v. Canada [1997] 3.F.C 583 (C.A.).

Sawridge Band v. Canada, [2003] 4 F.C. 748.

Unity Dow v. Attorney General [1991] L.R.C. (Const.) 574; [1992] L.R.C. (Const.).

Botswana — Attorney-General v. Dow, Appeal Court, 1994 (6) BCLR 1.

Projects Funded through Status of Women Canada's Policy Research Fund
Call for Proposals
Bill C- 31 – Membership and Status - Unrecognized and Unstated Paternity

Seeking Alternatives to Bill C-31: From Cultural Trauma to Cultural Revitalization through Customary Law
Jo-Anne Fiske and Evelyn George

Indian Registration: Unrecognized and Unstated Paternity
Michelle M. Mann

We Value Your Feedback

Your comments and suggestions can help us make sure our publications are useful. If you have a moment, please answer and return the following questionnaire. Thank you for your time.

Title of Report _____

1. Was the report useful to you? 1 2 3 4 5
   Not useful *very useful*

a) Which part of the report did you find most helpful?

_____

_____

b) How could it have been more useful?

_____

_____

_____

2. How did you use the report? As a tool in:

☐ Policy development ☐ Policy research ☐ Advocacy

☐ Other _____

3. Are you affiliated with:

☐ Women's Organisations ☐ Federal Government

☐ Other non-governmental organisations ☐ University/college

☐ Provincial/Territorial Government ☐ Municipal Government

☐ Other: _____

Please return this questionnaire by mail or fax to:

Status of Women Canada
Research Directorate
McDonald Building
123 Slater Street, 10th Floor
Ottawa, Ontario
K1P 1H9

Fax (613) 995-4800

Révision du projet de loi C-31 : le droit coutumier comme remède au traumatisme culturel et outil de revitalisation culturelle

Jo-Anne Fiske et
Evelyn George

Recherche
en matière de politiques
Policy Research

Condition féminine Canada
Status of Women Canada

Canada

Révision du projet de loi C-31 : le droit coutumier comme remède au traumatisme culturel et outil de revitalisation culturelle

par

Jo-Anne Fiske et Evelyn George

La recherche et la publication de la présente étude ont été financées par le Fonds de recherche en matière de politiques de Condition féminine Canada. Les opinions exprimées par les auteures ne reflètent pas nécessairement la politique officielle de Condition féminine Canada ni celle du gouvernement canadien.

Septembre 2006

Condition féminine Canada s'est engagé à assurer que toute la recherche menée grâce à son Fonds de recherche en matière de politiques adhère à des principes méthodologiques, déontologiques et professionnels de haut niveau. Chaque rapport de recherche est examiné par des spécialistes du domaine visé à qui on demande, sous le couvert de l'anonymat, de formuler des commentaires sur les aspects suivants :

- l'exactitude, l'exhaustivité et l'actualité de l'information présentée;
- la mesure dans laquelle la méthodologie et les données recueillies appuient l'analyse et les recommandations;
- l'originalité du document par rapport au corpus existant sur le sujet et son utilité pour les organisations oeuvrant pour la promotion de l'égalité, les groupes de défense des droits, les décisionnaires, les chercheuses et les chercheurs et d'autres publics cibles.

Condition féminine Canada remercie toutes les personnes qui participent à ce processus de révision par les pairs.

Données de catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada

Fiske, Jo-Anne, 1946-

Révision du projet de loi C-31 : le droit coutumier comme remède au traumatisme culturel et outil de revitalisation culturelle / Jo-Anne Fiske

Texte en français et en anglais disposé tête-bêche.
Titre de la p. de t. addit : Seeking alternatives to Bill C-31: from cultural trauma to cultural revitalization through customary law
Également disponible sur l'Internet.
Comprend des réf. bibliogr.: p.

ISBN 0-662-49369-9
No de cat.: SW21-145/2006

1. Canada. Loi sur les Indiens.
2. Filiation–Canada.
3. Indiens d'Amérique–Droit–Canada.
4. Droit coutumier–Canada.]
5. Indiennes d'Amérique–Droit–Canada.
6. Indiens d'Amérique–Droits–Canada.
7. Filiation matrilinéaire.
8. Indiennes d'Amérique–Colombie Britannique–Attitudes.
I. George, Evelyn
II. Canada. Condition féminine Canada
III. Titre.
IV. Titre: Seeking alternatives to Bill C-31, from cultural trauma to cultural revitalization through customary law.

KE595.F57 2006 346.7101'7508997 C2006-980183-5F

Gestion de projet : Maureen Williams et Jo Anne de Lepper, Condition féminine Canada
Coordination de l'édition et de la traduction : Cathy Hallessey, Condition féminine Canada
Révision et mise en page : PMF Editorial Services Inc. - PMF Services de rédaction inc.
Traduction : Lexi-Tech International

Pour d'autres renseignements, veuillez communiquer avec la
Division de la recherche
Condition féminine Canada
123, rue Slater, 10e étage
Ottawa (Ontario) K1P 1H9
Téléphone : 613-995-7835

Le document peut également être consulté sur le site Web de Condition féminine Canada, http://www.swc-cfc.gc.ca/.

RÉSUMÉ

Les auteures s'interrogent sur l'incidence de la production obligatoire de preuves de paternité en vertu de la *Loi sur les Indiens* en vigueur. Avec la collaboration de femmes appartenant à trois Premières nations matrilinéaires, elles examinent les conséquences affectives, culturelles et psychologiques de cette politique ainsi que celles de la clause limitative à la deuxième génération. La méthode de recherche active participative a entraîné les auteures vers des sujets qui ont émergé au cours du processus. Plus précisément, elles ont repris les questions soulevées par les participantes pour faire une analyse comparative nationale des répercussions de la *Loi sur les Indiens* sur d'autres Premières nations matrilinéaires. Elles passent ensuite à une analyse plus large de l'influence du colonialisme patriarcal sur les femmes autochtones et minoritaires de sociétés matrilinéaires d'Asie et d'Afrique. L'analyse comparative internationale avait un double intérêt. Premièrement, le corpus judiciaire est très riche en Afrique, ce qui s'avère extrêmement utile pour comparer les efforts de réconciliation du droit coutumier et des lois nationales. Deuxièmement, on a beaucoup écrit sur la résistance nationale et internationale des femmes au colonialisme patriarcal, et maintes études traitent de l'érosion des traditions matrilinéaires imputable à la mondialisation de l'économie.

TABLE DES MATIÈRES

ACRONYMES iii

PRÉFACE iv

RÉSUMÉ v

1. INTRODUCTION 1

2. LA *LOI SUR LES INDIENS* 4
   Se battre contre la discrimination sexuelle dans la *Loi sur les Indiens* 9
   La *Loi sur les Indiens* et les droits de la personne 13

3. L'ANALYSE DOCUMENTAIRE 17
   Les droits concurrents 17
   L'interprétation de la notion d'identité 20
   La vie et la voix des femmes 24

4. LES SOCIÉTÉS MATRILINÉAIRES ET LA FRAGILISATION DES STRUCTURES TRADITIONNELLES DE SOUTIEN DES FEMMES 27

5. L'ORGANISATION SOCIALE ET LA CULTURE JURIDIQUE DE TROIS PREMIÈRES NATIONS MATRILINÉAIRES 31

6. LA DÉMARCHE DE RECHERCHE 38

7. L'APPLICATION D'UN CADRE THÉORIQUE AUX RÉCITS DU QUOTIDIEN 42

8. LES TRAUMATISMES INFLIGÉS PAR LE PROJET DE LOI C-31 AUX FEMMES DES PREMIÈRES NATIONS ET À LEURS CULTURES 46
   Le traumatisme subi par la culture 46
   Le traumatisme collectif de la stigmatisation et du rejet 51
   Le traumatisme historique 56
   Les recours judiciaires 60

9. UNE ANALYSE INTERCULTURELLE DE LA MATRILINÉARITÉ 63
   Le traumatisme subi par la culture 65
   Le traumatisme collectif 67
   L'ingérence législative 68
   La richesse de l'analyse interculturelle 71
   Le paradigme de la maternité 76

10. CONCLUSIONS ET RECOMMANDATIONS.....78

BIBLIOGRAPHIE.....81

ACRONYMES

AFAC	Association des femmes autochtones du Canada
AINC	Affaires indiennes et du Nord Canada
APN	Assemblée des Premières Nations
CCDP	Commission canadienne des droits de la personne
CEDAW	Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes
FNI	Fraternité nationale des Indiens
IRIW	Indian Rights for Indian Women
LCDP	*Loi canadienne sur les droits de la personne*
ONG	Organisation non gouvernementale
WILDAF	Women in Law and Development in Africa

PRÉFACE

Une bonne politique gouvernementale est fonction d'une bonne recherche en matière de politiques. C'est pour cette raison que Condition féminine Canada a établi le Fonds de recherche en matière de politiques en 1996. Il appuie la recherche comparative entre les sexes sur des enjeux liés aux politiques gouvernementales qui doivent faire l'objet d'une analyse comparative entre les sexes. L'objectif visé est de favoriser les débats publics sur les enjeux liés à l'égalité entre les sexes afin de permettre aux personnes, aux groupes, aux responsables de l'élaboration des politiques et aux analystes des politiques de participer plus efficacement à l'élaboration de politiques équitables.

La recherche peut porter sur des enjeux nouveaux et à long terme, ou sur des questions à court terme dont l'incidence sur chacun des sexes requiert une analyse. Le financement est accordé au moyen d'un processus d'appel de propositions ouvert et en régime de concurrence. Un comité externe, non gouvernemental, joue un rôle de premier plan dans la détermination des priorités de la recherche, le choix des propositions financées et l'évaluation du rapport final.

Le présent rapport de recherche fait suite à un appel de propositions lancé en septembre 2003, sous le thème « Projet de loi C-31 – L'inscription au registre des Indiens, l'appartenance à la bande et la reconnaissance de la paternité ».

L'obtention du statut d'Indien et l'appartenance à la bande ont des répercussions sur les membres des Premières Nations leur vie durant. Car pour bénéficier des services sociaux, du soutien financier et des services de santé qui leur sont garantis, ainsi que pour avoir part aux obligations et aux privilèges rattachés à la citoyenneté, celles et ceux que l'on désigne comme *Indiens* en vertu de la *Loi sur les Indiens,* doivent en général figurer à la fois sur le registre des Indiens et sur la liste de bande.

La non-inscription et la non-appartenance ont des conséquences plus importantes pour les femmes que pour les hommes, parce que celles-ci assument généralement la responsabilité première des soins aux enfants. En effet, les femmes ou les enfants qui ne figurent pas au registre ou qui ne sont pas membres d'une bande se voient interdire l'accès aux services comme l'enseignement primaire, secondaire et postsecondaire et les services destinés aux enfants et ne peuvent ni obtenir un logement adéquat pour leur famille ni hériter d'une propriété située dans la réserve.

On a demandé aux chercheuses et aux chercheurs de proposer des alternatives aux exigences actuelles en matière d'appartenance et d'inscription des Indiens en général et, plus particulièrement, sur la reconnaissance de la paternité. La recherche devait promouvoir l'égalité entre les sexes tout en reconnaissant la diversité des femmes des Premières nations et proposer des solutions en matière de politiques qui tiennent compte de la réalité quotidienne des femmes.

Deux projets ont été financés par Condition féminine Canada dans le cadre de ce thème. L'autre projet porte sur l'inscription des Indiennes et des Indiens et la question de la paternité non reconnue ou non déclarée. Nous remercions les chercheuses et les chercheurs de leur apport au débat sur les politiques gouvernementales.

RÉSUMÉ

En 1985, le Canada a modifié la *Loi sur les Indiens*, invoquant deux motifs pour ce faire : abolir la discrimination sexuelle découlant des règles relatives à l'inscription et donner plus d'autonomie aux bandes en matière d'appartenance.

Ces modifications ont très rapidement soulevé un tollé. Les critères relatifs à l'inscription, loin d'abolir la discrimination sexuelle, ont enlevé ce fardeau des épaules d'une génération de femmes pour le faire subir à la génération suivante. Par ailleurs, les droits des bandes en matière d'appartenance continuent d'être restreints puisqu'elles sont tenues de rétablir l'appartenance des femmes qui avaient perdu leur statut d'Indiennes ainsi que leur droit d'appartenir à une bande par suite d'un mariage à un non-Indien.

Les modifications de 1985, communément appelées le projet de loi C-31, ont donné naissance à de nouvelles politiques. À l'article 6, le projet de loi C-31 instaure deux catégories aux fins de l'inscription : le paragraphe 6(1) vise les personnes dont les deux parents sont inscrits, alors que le paragraphe 6(2) vise celles dont un seul parent est une Indienne ou un Indien inscrit. Pour inscrire leurs enfants, les mères doivent dorénavant divulguer l'identité du père et prouver qu'il est un Indien inscrit.

Partout au Canada, les femmes autochtones se sont insurgées contre cette politique. Leurs griefs sont nombreux, mais l'un des principaux a trait à l'ingérence dans leur vie privée. La divulgation de l'identité du père les met en péril sur le plan social, et peut même être dangereuse. Dans tous les cas, elle est source de conflits sociaux si l'homme nie être le père ou refuse d'admettre sa paternité devant les autorités de l'État.

L'influence patrilinéaire sur la loi et les privilèges accordés aux personnes dont les deux parents ont le plein statut enfreignent les principes matrilinéaires de l'identité et de l'appartenance.

Dans ce rapport de recherche, nous nous penchons sur les conséquences du projet de loi C-31 et de la politique relative à la preuve de paternité pour les femmes de trois Premières nations du centre de la Colombie-Britannique : la Nation des Carriers de Cheslatta, la bande Nee Tahi Buhn et la Nation du lac Babine. Au sein de ces nations, les traditions de la filiation matrilinéaire et l'organisation du pouvoir et des responsabilités selon une structure de clans sont malmenées par l'actuelle *Loi sur les Indiens.* Les expériences rapportées ainsi que l'analyse que nous en faisons ont servi de base à une étude comparative qui nous permettra de mieux comprendre les répercussions des politiques en vigueur pour d'autres nations matrilinéaires au Canada.

L'étude s'est déroulée suivant les principes de la recherche active participative. Ce sont des femmes occupant des postes de leadership au sein des trois Premières nations, soit des chefs et des conseillères élues, des chefs héréditaires et des aînées, qui ont sollicité cette recherche et qui en ont articulé les grands objectifs. Initialement, elles visaient un objectif en deux volets : faire une recherche communautaire auprès de chacune des nations pour connaître les pratiques

et les préférences actuelles à l'égard des codes d'appartenance fondés sur les codes matrilinéaires coutumiers, et recueillir des données comparatives sur les règles relatives à la filiation, à l'appartenance et au droit de citoyenneté de peuples matrilinéaires de l'extérieur du Canada. Une équipe de recherche communautaire expérimentée s'est attelée à la tâche. Dans chacune des Premières nations, des femmes ont été invitées à participer à des groupes de discussion portant sur les répercussions du projet de loi C-31 pour elles-mêmes, leurs familles et leurs collectivités. Des entretiens privés avec des membres de chaque collectivité ont suivi les groupes de discussion, les sujets étant choisies et choisis selon une méthode en boule de neige.

Comme c'est souvent le cas lors des recherches actives participatives, les objectifs initiaux ont changé au fil des travaux. Les participantes, qui comprenaient notamment des chefs de clan héréditaires et des aînées, ont attiré l'attention de l'équipe sur les répercussions intergénérationnelles du projet de loi C-31, et un troisième objectif s'est imposé : décrire les traumatismes affectifs et psychologiques subis par les femmes dont les petits-enfants ne sont pas admissibles à l'inscription. Ce nouvel objectif a ouvert trois autres avenues de recherche : les lois coutumières en matière d'adoption intergénérationnelle; les conséquences historiques des mariages arrangés ou forcés à des non-Indiens ou à des Indiens non inscrits, ainsi que la violation des lois sur les droits de la personne que constitue la rupture du lien entre une grand-mère et ses petits-enfants interdites ou interdits de résidence dans la collectivité. Dans les collectivités, les femmes ont manifesté leur désir de mieux comprendre comment des femmes de sociétés matrilinéaires ailleurs dans le monde réagissaient à l'imposition de régimes patriarcaux et d'ordres juridiques étrangers qui favorisent la filiation patrilinéaire. Lorsque le paradigme de réflexion met au premier plan les relations sociales entre les femmes d'un groupe familial, la « logique de la maternité » remet en cause les prédicats qui font de la dyade homme-femme la relation familiale déterminante. En ce nouveau siècle, pour venir à bout de l'héritage patrilinéaire et patriarcal laissé par le colonialisme, les militantes des Premières nations devront se mobiliser partout sur la planète, revoir la notion de citoyenneté selon un paradigme fondé sur un partenariat qui redonne du pouvoir aux femmes et engager des luttes judiciaires.

Les participantes à la recherche ont formulé des recommandations visant à réparer les torts sociaux causés par le projet de loi C-31 et à redonner du pouvoir aux femmes de toutes les Premières nations. Leurs recommandations sont regroupées sous trois thèmes :

1. La révision de la *Loi sur les Indiens* :

- Abroger l'article 6 de la Loi et y substituer des dispositions visant la protection des principes de filiation matrilinéaire; abolir la politique relative à la preuve de paternité.

- Protéger toutes les générations des familles matrilinéaires élargies en autorisant les grands-mères à transmettre le droit à l'inscription à leurs petits-enfants.

- Reconnaître et officialiser les adoptions coutumières conformes aux relations de responsabilité réciproque découlant de la structure traditionnelle des clans.

2. L'application des instruments en matière de droits de la personne :

- Établir des codes d'appartenance des Premières nations qui protègent les droits civils, sociaux et politiques des femmes et des enfants.

- Maintenir les traditions qui valorisent les femmes et leur reconnaissent des pouvoirs à titre de citoyennes des Premières nations.

3. La valorisation du rôle de citoyennes des femmes des Premières nations :

- Prévoir un budget fédéral et prodiguer du soutien technique aux associations locales, régionales et nationales.

- Favoriser et renforcer la présence des femmes des Premières nations au sein des mouvements internationaux de défense des droits des femmes et de leur bien-être politique.

1. INTRODUCTION

La colonisation des territoires des Premières nations du Canada est à l'origine de répercussions complexes et traumatisantes. Il suffit de penser aux troubles de l'identité, à la perte de territoires et de ressources, à l'imposition de modèles de gouvernements étrangers à des peuples autonomes et à la marginalisation des femmes à l'intérieur de leurs propres collectivités pour comprendre la profondeur des stigmates imprimés à ces peuples, en quête de reconnaissance et de respect. Ce sont les Premières nations, que l'on a pris coutume d'appeler les Autochtones et dont font partie les peuples amérindiens, inuits et métis.

Ces 30 dernières années, les Autochtones inscrites et inscrits comme Indiennes et Indiens de plein droit ont remis en question la vision colonialiste des concepts de nation et de citoyenneté. Les luttes politiques épiques autour de l'enchâssement des droits autochtones dans la Constitution canadienne rapatriée en 1982 ont permis aux bandes indiennes de faire reconnaître leur qualité de Premières nations et de faire admettre que l'appartenance à une bande était l'égale de la citoyenneté pour les Premières nations. La Fraternité nationale des Indiens (FNI), qui regroupait toutes les bandes indiennes, a été rebaptisée l'Assemblée des Premières Nations (APN), une nouvelle identité qui s'est affirmée par une lutte acharnée pour faire reconnaître les droits inhérents des Autochtones comme fondements des négociations internations visant à revoir les relations au sein de l'État canadien. À la même époque, deux associations de femmes, la Indian Rights for Indian Women (IRIW) et l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC), menaient un combat parallèle pour obtenir la modification des dispositions à l'origine de discrimination fondée sur le sexe dans la *Loi sur les Indiens* et la protection des droits des femmes à l'égalité dans la *Charte canadienne des droits et libertés*.

Cette lutte politique a donné lieu à des conséquences complexes pour les femmes des Premières nations. L'enchâssement des droits à l'égalité dans la *Charte canadienne des droits et libertés* en 1982 (la Charte est entrée en vigueur le 17 avril 1985) a forcé le Canada à s'attaquer à la discrimination sexuelle dans la *Loi sur les Indiens*. Il s'en est suivi notamment l'abolition des règles de détermination du statut discriminatoires à l'endroit des femmes. Ces modifications, appelées communément le « projet de loi C-31 », habilitaient en outre les Premières nations à établir leurs propres codes d'appartenance sous réserve de l'approbation ministérielle et de leur conformité au nouveau projet de loi.

Malheureusement, les modifications ont créé de nouvelles difficultés pour les femmes des Premières nations. Des conflits ont surgi avec des chefs d'une Première nation concernant le droit d'appartenance, leur résidence à l'intérieur des réserves et l'accès aux services sociaux. Bien que la Loi oblige le rétablissement du statut et du droit d'appartenance à une bande des femmes mariées à des non-Indiens, certaines Premières nations se font tirer l'oreille, certaines s'opposant explicitement à cette injonction. Par ailleurs, ce qu'il est convenu d'appeler la « clause limitative à la deuxième génération » n'a fait qu'aggraver les difficultés des femmes en matière d'identité, de résidence et d'appartenance. Selon la règle, les enfants de la troisième génération des Indiennes réintégrées perdent le droit d'appartenir à une bande, d'être propriétaires sur les réserves ainsi que d'autres droits et privilèges. Ces règles relatives

à la transmission du statut ont eu pour effet que les femmes réintégrées, en prenant de l'âge, se retrouvent séparées de leurs enfants inscrites ou inscrits en vertu du paragraphe 6(2), dont le droit d'appartenance à une Première nation n'est pas protégé par le projet de loi C-31. En effet, le projet de loi autorise les enfants *à charge* qui ne sont pas inscrites ou inscrits à résider sur la réserve, mais ce privilège tombe quand elles et ils arrivent à l'âge adulte, même si les parents vieillissent et deviennent à leur tour à la charge de ces enfants et petits-enfants sans statut.

Les stipulations fondamentalement patrilinéaires de la *Loi sur les Indiens* heurtent les principes matrilinéaires de l'identité et de l'appartenance qui guident les Premières nations du centre du Canada et du nord de la Colombie-Britannique. Les préjudices endurés par les femmes par suite des dispositions discriminatoires anciennes qui prévoyaient l'émancipation involontaire de femmes et de leurs enfants d'âge mineur n'ont pas été réparés par les modifications de 1985, malgré les prétentions du contraire de la part du gouvernement fédéral. Malheureusement, les femmes lésées ont peu de recours juridiques. La *Loi sur les droits de la personne* n'est pas applicable à la *Loi sur les Indiens* et, à ce jour, les contestations judiciaires ont été peu encourageantes. À vrai dire, et plusieurs universitaires autochtones abondent dans ce sens, les tribunaux méconnaissent ou ignorent trop souvent les principes autochtones du droit et de la collectivité, a fortiori lorsque des femmes autochtones sont visées.

Notre étude s'intéresse à cette véritable tragédie en analysant les répercussions des dispositions relatives à l'appartenance pour les femmes de trois Premières nations du centre de la Colombie-Britannique : la Nation des Carriers de Cheslatta, la bande Nee-Tahi-Buhn et la Nation du lac Babine, dont les traditions de filiation matrilinéaire et la structure de pouvoir et de responsabilité fondée sur les clans sont bafouées par la *Loi sur les Indiens.* Initialement, l'objet d'étude avait un double volet : faire une recherche communautaire auprès de chacune des nations pour connaître les pratiques et les préférences actuelles à l'égard des codes d'appartenance fondés sur les codes matrilinéaires coutumiers, et recueillir des données comparatives sur les règles relatives à la filiation, à l'appartenance et au droit de citoyenneté des peuples matrilinéaires des États-Unis, de Nouvelle-Zélande et d'Australie. Au fil de nos travaux, un troisième volet a émergé : décrire les répercussions affectives et psychologiques pour les femmes dont les petits-enfants ne sont pas admissibles à l'inscription. Ce nouveau volet a ouvert trois autres avenues de recherche, comme nous le verrons plus loin : les lois coutumières en matière d'adoption intergénérationnelle; les conséquences historiques des mariages arrangés ou forcés à des non-Indiens ou à des Indiens non inscrits, ainsi que la violation des lois sur les droits de la personne que constitue la rupture du lien entre une grand-mère et ses petits-enfants interdites ou interdits de résidence dans la collectivité. Nous avons bientôt découvert que, pour atteindre nos objectifs initiaux, nous aurions avantage à changer notre cible de comparaison pour établir des parallèles avec des peuples d'Asie et d'Afrique.

Nous commencerons par un bref historique de la *Loi sur les Indiens* et des incidences des dispositions discriminatoires à l'égard des femmes. Nous présenterons les contestations judiciaires instituées par des femmes contre la discrimination et le rôle joué par les instruments de protection des droits de la personne. Ensuite, nous ferons une analyse du corpus documentaire portant sur le projet de loi C-31, que nous avons divisée en trois thèmes : les droits concurrents; la construction de l'identité et la réalité des femmes. Enfin,

nous ferons un examen détaillé des répercussions des lois colonialistes et de l'ingérence de l'État sur les sociétés matrilinéaires au Canada et aux États-Unis.

Une fois bien circonscrits les cadres juridique, social et politique de notre étude, nous nous tournerons vers les trois Premières nations visées par notre recherche. Nous ferons pour commencer un survol de l'organisation sociale et de la culture juridique de la Nation des Carriers de Cheslatta, de la bande Nee-Tahi-Buhn et de la Nation du lac Babine, suivi d'un exposé sur nos méthodes de recherche et les concepts théoriques qui ont encadré notre analyse. À partir de notre analyse de récits recueillis auprès de femmes, nous ferons une étude comparative des répercussions des politiques gouvernementales sur les peuples autochtones de culture matrilinéaire. Nous soulèverons diverses interrogations concernant le lien entre filiation matrilinéaire, identité sociale et droit coutumier sur l'élaboration des codes d'appartenance des collectivités ainsi que la lutte des femmes autochtones contre le bouleversement social et juridique des traditions matrilinéaires. Nous terminons sur des recommandations visant l'amélioration du régime d'inscription prescrit par la *Loi sur les Indiens* et les politiques connexes.

2. LA *LOI SUR LES INDIENS*

Depuis 1850, l'inscription à titre d'*Indienne* ou d'*Indien* a été régie par diverses lois adoptées successivement par les régimes coloniaux et le gouvernement fédéral auxquels les peuples autochtones ont été assujettis. Dans les premiers textes législatifs, le terme visait toute personne indienne « par la naissance ou par le sang » et réputée appartenir à un groupe indien particulier, y compris les personnes mariées à des Indiennes ou à des Indiens ou adoptées par une famille indienne (Furi et Wherrett, 2003 : 2).

À compter de 1857, on constate que les concepts de la « quiddité indienne » et de droit à l'inscription (qui donne accès au statut d'Indienne ou d'Indien) ne s'entendent pas de la même façon pour les deux sexes. Selon une prémisse axée sur l'évolution sociale, le « progrès » pour les hommes autochtones passait par leur accession à la « civilisation » en copiant les attributs masculins de la société colonisatrice. Les instances gouvernementales et les missionnaires chrétiens considéraient que les hommes autochtones (plus rarement des collectivités entières) étaient « civilisés » dès lors qu'ils avaient accédé à la propriété privée, au système d'éducation officiel, au service militaire ou au marché du travail à l'extérieur de leur propre collectivité. Imprégnés d'une vision eurocentrique de la famille et de l'avancement social, les gouvernements coloniaux patriarcaux et racistes attribuaient l'autorité familiale au père et au mari, dont la femme était réputée dépendante. En parallèle, la définition d'Indienne ou d'Indien s'est peu à peu rétrécie, jusqu'à privilégier la filiation en ligne masculine.

En 1857, l'entrée en vigueur de la notion d'émancipation sonnait le glas de l'autonomie des femmes puisque le gouvernement colonial dépouillait de leur statut les femmes mariées à des Indiens de plein droit, ainsi que les enfants nés de ces unions, lorsque le mari ou le père renonçait à son statut. L'émancipation de leur mari privait ces femmes de leur propre identité et en faisait automatiquement des Indiennes sans statut, au même titre que leur mari, qui souvent ne les en avait pas informées. Conformément aux préjugés sexistes du colonialisme, les femmes n'étaient pas traitées comme des individus : l'identité d'une femme mariée était assujettie à celle de son mari.

L'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* de 1867, rebaptisé depuis la *Loi constitutionnelle de 1867*, octroie au pouvoir fédéral le pouvoir sur les peuples autochtones et leurs territoires. On avait vite compris au gouvernement que pour gérer ces territoires, il fallait déterminer très précisément les droits de chacun. Dans cette optique, le fédéral a usé de ce pouvoir en 1869 pour restreindre encore plus les Indiennes et leurs enfants. En effet, à compter de cette année, le gouvernement retirait leur statut aux Indiennes qui épousaient des non-Indiens et aux enfants de ces unions.

En 1876, le Canada regroupait diverses lois coloniales en un seul texte, la *Loi sur les Indiens*. De 1876 à 1985, cette Loi a continué de bafouer les femmes en les dépossédant de leur droit au statut d'Indienne si elles se mariaient à un non-Indien. En vertu de l'alinéa 12(1)*b)* de la Loi, une femme était automatiquement dépouillée de ses droits si elle contractait un « mariage mixte », soit son droit de résider sur une terre de réserve, d'hériter

des biens familiaux et de recevoir des services du ministère des Affaires indiennes. Le mariage à un Indien de plein droit d'une autre bande l'obligeait à quitter sa collectivité de naissance et à demander le transfert de son appartenance à la bande de son mari. Les politiques en matière d'émancipation des hommes, volontaire ou forcée, ont été préjudiciables à l'égard des femmes. À divers moments, elles ont été mises en oeuvre pour annuler le statut des hommes en échange de droits de vote et de propriété. Le statut était annulé sans consentement si un Indien obtenait un diplôme universitaire, s'il exerçait la médecine ou le droit, ou s'il devenait membre du clergé (Furi et Wherrett, 2003 : 2).

Contrairement aux femmes, les hommes ne perdaient pas leur statut s'ils se mariaient à une non-Indienne. Loin de là : leur épouse non indienne et les enfants de ce mariage mixte obtenaient le statut et tous les privilèges prévus par la *Loi sur les Indiens*, et devenaient membres d'une bande indienne. Lorsqu'il épousait une femme d'une autre bande, l'homme conservait l'appartenance à sa bande d'origine, sauf s'il demandait expressément un transfert à la bande de son épouse.

Jusqu'en 1951, la Loi a également lésé les femmes en les empêchant de participer au gouvernement de leur collectivité. Elles ne pouvaient ni voter pour élire le chef et le conseil, ni occuper une charge élective. En 1956, les femmes ont gagné un peu d'autonomie quand la Loi a été modifiée pour permettre l'inscription des enfants nées ou nés à l'extérieur des liens du mariage si personne ne s'y opposait. Si l'inscription était contestée, la mère devait prouver que le père était un Indien de plein droit, sans quoi les enfants n'avaient pas droit à l'inscription au Registre. Une femme et ses enfants d'une union libre risquaient gros si elle épousait un non-Indien. Le mariage conférait la « légitimité » aux enfants nées ou nés avant le mariage mais, suivant la situation du père et du mari, cette légitimité pouvait s'accompagner de la perte de statut. Cette règle a continué de sévir jusqu'à ce qu'elle soit contestée devant les tribunaux, en 1982 (Gilbert, 1996 : 57).

La discrimination sexuelle a nui aux femmes et à leurs enfants de diverses façons. Celles qui ont été dépouillées de leur statut devaient désormais vivre loin de leur collectivité natale, elles perdaient leur part des biens collectifs de la bande et ne pouvaient même plus être inhumées sur la terre de leur réserve. Quand leur mari mourait ou les quittait, elles restaient sans statut. Et une fois décrétées sans statut, ces femmes n'avaient plus accès aux ressources protégées par la *Loi sur les Indiens* – notamment, elles perdaient leurs droits de pêche et de chasse. Elles ne pouvaient plus non plus toucher les prestations d'éducation et de santé versées aux Indiennes et aux Indiens de plein droit (Jamieson, 1978).

La seule chance pour les femmes dénuées de leur statut par les liens du mariage était de se remarier à un Indien de plein droit. Leurs filles pouvaient aussi le retrouver en épousant un Indien de plein droit. Malheureusement, tout espoir était perdu pour leurs fils puisque les hommes n'accédaient jamais au statut par le mariage.

En 1981, le Canada proclamait une réforme, mais la concrétisation n'est venue que quatre années plus tard. Le texte de la proclamation habilitait les bandes indiennes à suspendre l'application de l'alinéa 12(1)*b)*. Dorénavant, les femmes avaient toute liberté d'épouser un non-Indien sans risque pour leur statut ou celui de leurs enfants à charge.

Cependant, comme chaque Première nation décidait pour elle-même, la modification n'a pas été appliquée universellement pour toutes les femmes autochtones. Dans les faits, seulement 19 % des bandes indiennes ont choisi d'agir dans l'intérêt des femmes en suspendant l'application de l'alinéa 12(1)*b)* (Lawrence, 2004 : 61).

Les modifications à la Loi apportées en 1985, communément appelées le projet de loi C-31, ont été adoptées pour obvier au sexisme de certaines dispositions et pour garantir la conformité de la Loi aux prescriptions relatives à l'égalité dans la *Loi constitutionnelle de 1982,* entrée en vigueur en 1985. Le projet de loi C-31, d'une extrême complexité, oppose les droits individuels des Indiennes et des Indiens inscrits au droit collectif des bandes de préserver les traditions coutumières dans les domaines social, culturel, linguistique et juridique. Ce projet de loi accorde plus de latitude aux Premières nations pour ce qui est de la régie interne de leurs réserves et des codes d'appartenance aux bandes. Les règles d'appartenance et les politiques sociales des Premières nations ont souvent été contestées devant les tribunaux, pas toujours à l'avantage des femmes. Par ailleurs, le droit constitutionnel du Canada de régir l'appartenance aux bandes a été contesté dans l'affaire *Sawridge c. Canada*, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Les modifications de 1985 ont pris effet le 17 avril. Aux termes du projet de loi, quiconque a obtenu son statut avant 1985 le conserve, ce qui signifie que le mariage ne peut plus mener à l'annulation du statut ni à son acquisition. L'émancipation volontaire ou forcée a également été abolie. Cependant, le projet de loi maintient le statut des femmes qui l'ont obtenu par les liens du mariage avant 1985, de même que leur droit d'appartenance à une bande. Les femmes des 19 bandes qui se sont affranchies de l'application de l'alinéa 12(1)*b)* sont restées inscrites en vertu de l'alinéa 6(1)*a)*, sans modification de leur statut original.

Aux termes du paragraphe 6(1), les femmes dépossédées de leur statut par suite d'un mariage mixte peuvent être réintégrées à titre de membres de leur bande natale. Les enfants de ces couples dont seule la femme est inscrite ont obtenu le droit de s'inscrire au Registre des Indiens en vertu du paragraphe 6(2), ce qui ne leur confère pas automatiquement le titre de membres de la bande de leur mère. L'appartenance est fonction des codes de la bande en la matière. Si la bande relève d'Affaires indiennes et du Nord Canada (AINC), leur appartenance est garantie. Cependant, en vertu de l'article 10, si la bande a son propre code, c'est ce dernier qui détermine l'appartenance des personnes inscrites en vertu du paragraphe 6(2) (Furi et Wherrett, 2003 : 5).

Le projet de loi C-31 n'a pas aboli l'inégalité entre les filles et les garçons nés de pères et de mères non indiens et non mariés entre le 4 septembre 1951 et le 17 avril 1985. Les filles dans cette situation ont gagné le droit à l'inscription, mais seulement en vertu du paragraphe 6(2). Les garçons nés hors des liens du mariage et dont le père est un Indien de plein droit s'en tirent autrement. En 1983, dans *Martin c. Chapman,* la Cour suprême a tranché que les fils « illégitimes » ne pouvaient être traités différemment des garçons nés des liens du mariage et dont le père est Indien. Par suite de cet arrêt, les garçons issus d'une telle union ont gagné le droit de s'inscrire avant 1985, ce qui leur permet maintenant d'être inscrits en vertu du paragraphe 6(1) (Furi et Wherrett, 2003 : 6; Gilbert, 1996 : 53).

La discrimination imposée par la *Loi sur les Indiens* en matière d'inscription contraint les femmes à l'inégalité au sein des collectivités des Premières nations. Le paragraphe 6(2) de la *Loi sur les Indiens* éteint le droit à l'inscription après deux générations successives de mariages mixtes (entre une personne qui a le statut et une autre qui ne l'a pas, suivant la définition de la Loi). Le droit à l'inscription ne s'applique pas également pour la descendance des femmes qui ont épousé un non-Indien et celle des hommes qui ont épousé une non-Indienne. Les femmes réintégrées sont inscrites en vertu de l'alinéa 6(1)*c)* de la Loi. Comme leur mari non indien n'a jamais obtenu le statut, leurs enfants sont inscrites ou inscrits en vertu du paragraphe 6(2) et ils ne peuvent pas transmettre ce statut à une troisième génération, sauf s'ils contractent une union avec une Indienne ou un Indien inscrit.

La Loi ne lèse pas de cette façon la descendance des Indiens mariés à une non-Indienne avant 1985 puisque le paragraphe 6(1) protège le statut acquis par la femme et leurs enfants, qui peuvent le transmettre à la génération suivante. Les filles et les garçons nés avant 1985 d'un père indien non marié, comme nous l'avons vu, ne sont pas égaux pour ce qui est de la transmission du statut à leurs enfants : les filles sont limitées par les prescriptions du paragraphe 6(2), alors que les garçons sont protégés par le paragraphe 6(1). L'incapacité légale qui frappe les femmes a été qualifiée de « discrimination sexuelle résiduelle ».

Désireux de resserrer son emprise sur les Premières nations en usurpant leur pouvoir en matière d'inscription, le fédéral a adopté une politique qui oblige les mères à fournir l'identité du père. Selon ces exigences, le droit à l'inscription des enfants est assujetti à la production d'une preuve formelle du statut du père, à défaut de quoi elles ou ils sont inscrits en vertu du paragraphe 6(2) si la mère relève du paragraphe 6(1). Selon cette logique, si elle relève du paragraphe 6(2), les enfants ont droit à l'inscription seulement si le père déclaré est inscrit. Si le père n'est pas déclaré, les enfants des mères inscrites en vertu du paragraphe 6(2) n'a pas droit à l'inscription. Si les deux parents sont inscrits en vertu du paragraphe 6(2), les enfants sont inscrites ou inscrits en vertu du paragraphe 6(1), une condition plus favorable à la transmission du statut aux générations suivantes.

Les incidences démographiques de la « clause limitative à la deuxième génération », comme on l'appelle désormais, sont extrêmement troublantes. En 2003, Clatworthy a étudié les conséquences démographiques de cette politique pour le compte d'AINC. Clatworthy fait état de niveaux élevés de non-respect de l'exigence. Dans l'ensemble, il a recensé, de 1985 à 1999, 37 300 enfants nées ou nés d'une mère inscrite en vertu du paragraphe 6(1) dont le père n'était pas déclaré. Ce sont surtout les mères jeunes qui ne déclarent pas le père. En tout, le père n'a pas été déclaré dans 30 % des cas au cours de cette période, la plupart des mères ayant moins de 15 ans. Les Premières nations moins peuplées ressentent encore plus durement les contrecoups de cette pratique. Les mariages exogames sont plus fréquents puisque, dans les collectivités de moins de 100 personnes, les liens sont trop étroits pour permettre des taux élevés d'endogamie (mariage à l'intérieur d'une communauté).

Clatworthy avance diverses raisons possibles de la non-conformité des mères : l'ignorance; l'absence de cohésion des méthodes locales de diffusion de l'information aux parents en devenir; la formation insuffisante du personnel infirmier communautaire qui devrait aider

les mères à remplir la procédure d'inscription; l'aide insuffisante du personnel en périnatalité; les délais irréalistes pour le dépôt des documents d'identification du père; l'exigence de la Colombie-Britannique d'une preuve d'ADN pour établir la paternité si une modification est demandée après six ans; les droits demandés pour faire modifier le registre provincial; les obstacles géographiques qui empêchent les pères d'être présents à la naissance.

Clatworthy ne fait pas d'analyse critique de l'effet de cette politique sur la situation personnelle des membres et l'avenir collectif des Premières nations, parmi lesquelles les sociétés matrilinéaires sont les plus lésées à cause de l'empiétement des pratiques patrilinéaires sur leurs traditions. Il oublie de se demander *pourquoi* des mères décideraient malgré tout de ne pas déclarer le père même si on résolvait tous les obstacles. Au contraire, il ne remet jamais la politique en question et cherche des moyens d'augmenter le taux de conformité par l'amélioration des procédures bureaucratiques et des programmes communautaires de sensibilisation aux règles et à leur respect.

La non-déclaration du père a déjà servi de stratégie de résistance pour les femmes qui avaient peur d'être séparées de leurs enfants. Avant 1985, si une femme n'identifiait pas le père non indien et que personne de sa Nation ne protestait, l'enfant avait droit à l'inscription. La femme protégeait ainsi sa vie privée et le droit de son enfant à l'inscription. Pour les sociétés matrilinéaires, cette pratique était tout à fait fidèle à la coutume : dans un système de clans, l'intégration des enfants dont le père n'est pas identifié est automatique. Il n'est donc pas nécessaire de nommer le père.

Affaires indiennes et du Nord Canada n'a pas cherché à savoir quelle était l'incidence de ses exigences liées aux preuves de paternité. Quel sera l'effet à long terme pour les mères et leurs familles d'une politique qui place les femmes et leurs enfants dans des catégories différentes? AINC semble faire fi de « l'intérêt supérieur de l'enfant ». La *Convention internationale relative aux droits de l'enfant* (signée par le Canada en 1992) prévoit la protection par l'État du droit des enfants à faire partie intégrante de la vie familiale, culturelle et sociale. (Se reporter à Buenafe [1996] pour l'analyse détaillée de la portée de cet instrument pour les enfants des Premières nations.) La *Déclaration des droits de l'enfant des Nations Unies* interdit expressément la discrimination fondée sur la race. Voici l'énoncé du principe 10 à cet égard : « L'enfant doit être protégé contre les pratiques qui peuvent conduire à la discrimination raciale, à la discrimination religieuse ou à toute autre forme de discrimination. » Le refus du père de reconnaître sa paternité ou celui d'une mère de divulguer la paternité afin de préserver sa sécurité ne doit pas avoir pour conséquence de couper les enfants de leur communauté culturelle. Toute exigence qui empêche les enfants de s'identifier à leur Première nation et d'en être membres enfreint à la fois la Déclaration et la Convention. Cela ne semble pas troubler AINC outre mesure, et rien ne laisse entrevoir un retournement dans sa politique sur la divulgation de la paternité. À sa décharge, il faut préciser que le Ministère respecte jusqu'à un certain point la vie privée si la déclaration risque de porter préjudice à l'enfant ou à la mère, en refusant de divulguer l'information sur le père qui figure dans le registre et en prenant soin de garder confidentielle l'information sur les droits.

Se battre contre la discrimination sexuelle dans la *Loi sur les Indiens*

Les Autochtones n'ont jamais adhéré aux règles sur l'appartenance que le Canada a tenté de leur imposer. Cependant, le pays est demeuré plutôt insensible devant la résistance des personnes les plus touchées par la *Loi sur les Indiens*. Dans les années 40, le Canada a tout de même fait quelques efforts pour remédier aux dispositions préjudiciables aux femmes. En 1951, la Loi a subi une révision majeure qui reconnaissait aux femmes le droit de voter et de briguer les suffrages aux élections des conseils de bande. Malheureusement, cette concession éminemment importante, qui reconnaissait les droits des femmes et rendait la Loi conforme aux instruments internationaux, n'abolissait pas l'omnipotent concept sexiste de la « quiddité indienne ». L'alinéa 12(1)*b)*, qui retire leur statut aux femmes qui se marient à des non-Indiens, est devenu l'enjeu principal de luttes judiciaires qui sont parvenues jusqu'aux tribunaux internationaux.

En 1969, Jeannette Lavell, dépouillée malgré elle de son statut quand elle épousa un non-Indien, a soutenu devant les tribunaux que la *Loi sur les Indiens* allait à l'encontre de la *Déclaration canadienne des droits.* Lavell a été déboutée en première instance, mais elle a gagné en appel. Sa victoire fut de courte durée puisque l'affaire a été portée devant la Cour suprême du Canada, laquelle a infirmé la décision de la Cour d'appel (*Lavell c. Procureur général du Canada, 1974).*

Les contestations judiciaires de l'alinéa 12(1)*b)* ont mis au jour le caractère fondamentalement sexiste des principes sous-jacents des décisions judiciaires au Canada. Dans un arrêt rendu en 1973, la Cour suprême du Canada (*Lavell c. Procureur général du Canada)* a confirmé le pouvoir souverain du Parlement de décréter qui est ou n'est pas indienne ou indien, tuant tout espoir pour les Indiennes d'obtenir réparation juridique de la discrimination subie. Après le prononcé de cet arrêt, le Canada a reconnu une certaine latitude aux Premières nations quand le gouverneur général a proclamé en 1981 leur droit de suspendre l'application des dispositions discriminatoires concernant l'appartenance.

Sur la scène nationale, le débat a pris la tournure d'une lutte politique entre les autorités qui s'accrochent au statu quo et les femmes en quête d'égalité et de reconnaissance de leurs droits au sein de leurs collectivités natales. Elles ont gagné un peu de terrain lorsque Sandra Lovelace a plaidé sa cause devant le Comité des droits de l'homme des Nations Unies en invoquant le Protocole facultatif du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*. Le 30 juillet 1981, le Canada, partie à la Convention depuis 1976, a été accusé de violer le droit des Indiennes d'avoir « leur propre vie culturelle [...] leur propre religion [...] et [...] leur propre langue » (*Lovelace c. Canada, 1981).* Les modifications apportées en 1985 ont été prises pour extirper le Canada de l'embarrassante position où l'avait plongé cet arrêt à la face du monde entier. Toutefois, pris entre sa volonté de maintenir son emprise sur le statut indien et d'inévitables compromis avec les leaders des Premières nations, le Canada n'a pas réussi à rétablir sans équivoque les droits des femmes réintégrées et de leur descendance – exclue de la communauté culturelle à partir de la seconde génération.

La complexité inouïe du projet de loi C-31 ressort nettement dans la cause répertoriée sous *Bande de Sawridge c. Canada (C.A.)*. Instituée en 1986, l'affaire reste à ce jour irrésolue. Trois

Premières nations de l'Alberta, soit Sawridge, Tsuu T'ina et Ermineskin, soutiennent que le pouvoir que s'est arrogé le Canada de régir l'appartenance contrevient à l'article 35 de la Constitution. Les bandes demanderesses arguent que « les articles 8 à 14.3 de la *Loi sur les Indiens*, modifiée par l'article 4 de la loi intitulée « *Loi modifiant la Loi sur les Indiens* », L.C. 1985, ch. 27, sont incompatibles avec les dispositions de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, dans la mesure où ces articles dénient aux bandes indiennes le droit de décider qui sont leurs membres ou dans la mesure où elles portent atteintes à ce droit et, de ce fait, ces articles sont inopérants ». Ce à quoi la Cour a rétorqué qu'aucun droit coutumier autochtone ou découlant des traités n'autorisait les bandes indiennes à décider de leur effectif. Et si ce droit avait existé, il aurait été éteint par effet du paragraphe 35(4), qui établit l'égalité entre les femmes et les hommes. La requête a été rejetée. La décision a réjoui les femmes dont on avait contesté le droit de réintégrer les trois nations. À leurs yeux, leur exclusion constituait une forme de discrimination fondée sur le sexe et la naissance. Les leaders des Premières nations tentent de faire reconnaître que ce n'est pas le cas, que leur exclusion découle des traditions culturelles qui délimitent les frontières entre les collectivités. Ces mêmes leaders ajoutent qu'il s'agit d'une question d'autonomie gouvernementale.

Dans un communiqué de presse diffusé quelques jours après le prononcé de la décision, le défunt chef Walter Twinn de Sawridge a rejeté la décision comme étant la plus anti-indienne jamais prononcée dans l'histoire judiciaire récente (Conseil national des Autochtones du Canada, 1995). Les pratiques de la partie demanderesse, selon Twinn, ne sont ni discriminatoires à l'endroit des femmes que les trois Premières nations refusent de reconnaître, ni à l'endroit de leurs enfants métis. Pour lui, la contestation judiciaire de la Loi et de la Charte est fondée sur les droits inhérents et constitutionnels des Premières nations de décider des questions de citoyenneté et de préserver des pratiques coutumières concernant l'appartenance et l'identité. La partie demanderesse exprime également sa crainte que des membres vivant à l'extérieur des réserves et réintégrées ou réintégrés ne se liguent contre les résidentes et les résidents de longue date et n'aillent à l'encontre de leur intérêt économique garanti par le statu quo (Conseil national des Autochtones du Canada, 1995). La partie demanderesse a interjeté appel le 29 septembre 1995.

La requête en appel s'est soldée par une décision établissant que l'attitude du juge de première instance pouvait laisser présumer un parti pris; un nouveau procès a été ordonné (*Bande de Sawridge c. Canada* (C.A.) [1997] 3 CF 580). En mars 2003, la Cour fédérale a prononcé une ordonnance mandatoire visant la réintégration aux bandes des femmes exclues. « [...] que la demanderesse et les personnes au nom desquelles elle effectue les poursuites, soit tous les autres membres de la Bande de Sawridge, sous réserve d'une résolution définitive des poursuites entamées par la demanderesse, inscrivent ou consignent, sur la liste de la Bande de Sawridge, les noms des personnes qui ont acquis le droit d'être membres de la Bande de Sawridge avant que cette dernière n'assume le contrôle de sa liste de bande; cela accompagné de la totalité des droits et des privilèges dont jouissent tous les membres de la Bande. » (*Bande de Sawridge c. Canada,* [2003] 4 C.F. 748). Le Canada a estimé cette décision juste au vu des besoins des aînées.

Actuellement, les tribunaux examinent plusieurs questions de preuve, qui devront être réglées avant l'instruction de la deuxième instance. Le Conseil national des Autochtones

du Canada, le Native Council of Alberta, la Non-Status Indian Association of Alberta ainsi que l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) sont actuellement parties intervenantes à la cause *Sawridge*. Si l'AFAC est d'accord pour que les Premières nations régissent elles-mêmes les questions d'appartenance, elle rejette les prétentions voulant que les revendications dans l'affaire *Sawridge* ne soient pas discriminatoires à l'endroit des femmes. Depuis longtemps, l'AFAC se bat pour obtenir la protection des droits à l'égalité des femmes et de leurs enfants avant que le Canada ne concède des pouvoirs élargis aux Premières nations (McIvor, 2004 : 13). Pour l'instant, la bande de Sawridge demande au contraire l'imposition de contraintes aux parties intervenantes.

La décision *Sawridge* a établi le contexte social et juridique de la lutte des femmes et de leur descendance réintégrées aux termes du projet de loi C-31 contre la limitation de leur accession à l'appartenance à une bande et au statut. La situation est particulièrement difficile pour les femmes dont les enfants et les petits-enfants n'ont pas droit à l'inscription en application de la clause limitative à la deuxième génération et qui sont visées par les politiques en matière de divulgation de l'identité du père. À ce titre, Joyce Green (1997; 2000a) souligne, dans son étude du projet de loi C-31 et de l'affaire *Sawridge*, que les femmes divergent d'opinion en ce qui a trait aux questions d'identité et d'appartenance. Elle poursuit en affirmant que la transmission aux Premières nations du pouvoir plein et entier sur la citoyenneté ne garantira pas plus l'égalité des femmes que ne l'a fait jusqu'à maintenant la législation fédérale.

En réalité, l'affaire *Sawridge* a tout simplement fait ressortir la complexité des enjeux sociaux et juridiques avec lesquels se débattent les femmes et les gouvernements de leurs Premières nations. Les parties doivent trouver des solutions pour rétablir les droits des femmes au sein de leur collectivité et pour que cesse l'ingérence dans le domaine privé. Certaines femmes fondent leurs espoirs sur une application plus complète des régimes nationaux et internationaux en matière de droits de la personne. D'autres se tournent plutôt vers l'atteinte d'un équilibre délicat entre les lois traditionnelles, la souveraineté et la protection des droits de la personne (McIvor, 2004; Green, 1997; Bayefsky, 1982). Deveaux (2000), pour sa part, propose trois avenues pour nous sortir de l'impasse où nous jettent ces droits apparemment incompatibles : donner la priorité aux valeurs et aux modes traditionnels des groupes culturels; inscrire les droits collectifs et culturels reconnus dans le cadre international des droits de la personne, et reconnaître les droits collectifs sans bafouer les droits et les libertés individuels. Selon l'auteure, la dernière option est la seule qui puisse offrir une protection suffisante des rôles privés et publics des femmes des Premières nations. Une seule chose est sûre : sans égard à la solution envisagée pour remédier à la situation, il ne faut jamais oublier que le Canada n'a jamais, par le passé, protégé les femmes des Premières nations contre la discrimination, et que rien ne nous garantit qu'il le fera dans le futur (Green, 2001).

Les femmes autochtones du Canada se retrouvent à la même enseigne que leurs consoeurs des États-Unis. Depuis 1934, année où le gouvernement américain s'est arrogé des pouvoirs accrus d'intervention dans les affaires des bandes indiennes inscrites, les gouvernements tribaux se battent pour des questions d'appartenance, d'identité, de pureté du sang et de perpétuation des coutumes matrilinéaires ancestrales (Gould, 2001; Anderson, 1996). Le glissement des

coutumes matrilinéaires aux privilèges patrilinéaires euro-américains qui s'est opéré chez les Cherokees au fil des siècles a alimenté une vive controverse autour des droits des femmes et de leur protection en vertu du droit coutumier (se reporter notamment à Perdue, 1998, 2003; à Strum, 2002; à Yarbrough, 2004). De nombreux travaux universitaires portent sur les conflits perçus entre la souveraineté tribale et les droits des femmes indiennes ainsi que les droits collectifs et individuels dans la décision *Santa Clara Pueblo c. Martinez*, rendue en 1978. Cette année-là, Mme Martinez et ses enfants ont perdu leur droit d'appartenance au Santa Clara Pueblo parce que son mari était navajo – donc un étranger. Depuis 1939, le peuple Santa Clara définissait l'appartenance selon les règles de la filiation patrilinéaire. Berger (2004) s'est penchée sur les différences de vue sous-tendant les assertions voulant que, dans cette affaire, la souveraineté ait préséance sur les droits des femmes. Selon elle, le fait d'avoir saisi la Cour suprême de cette cause a tué toute possibilité de résolution à l'interne. À l'instar de Miskimmin (1996), qui soutient que la tradition culturelle peut être perpétuée à l'intérieur des collectivités algonquiennes et iroquoiennes déchirées par l'établissement de catégories juridiques, Berger illustre comment, malgré leur absence de statut légal au sein de la collectivité, trois générations de la famille Martinez ont continué de vivre et de socialiser au sein du Santa Clara Pueblo. Dans ce cas, la résolution d'un différend ressortissant aux droits de citoyenneté des femmes a été impossible parce que l'appareil fédéral étouffe la souveraineté tribale et invalide le processus décisionnel, alourdi par des relations tendues entre les sexes.

Beaucoup de juristes ont tenté de comprendre l'effet délétère de l'État fédéral américain sur la souveraineté tribale. Gould (2001 : 772), dans son analyse de la question, constate les dissensions nombreuses entre les tribus qui luttent pour préserver leur souveraineté, leur culture et leur identité. Il conclut sur un ton pour le moins ambivalent :

> Au coeur du problème tribal se trouvent la race et la difficile détermination de la qualité d'Indien. Même en 2000, 8 personnes sur 10 qui pouvaient se considérer indiennes avaient une origine multiethnique ou multiraciale. Au cours du siècle, ce sera le cas de plus de neuf personnes sur dix. Pour de nombreux groupes tribaux, la plupart sans doute, il sera extrêmement difficile de décider si l'appartenance au groupe peut être reconnue à ces personnes d'origines mêlées. Certains s'en tiendront à la pureté du sang pour éviter ce qu'ils considèrent comme une extinction culturelle. D'autres groupes – la plupart, dans le meilleur des cas – reverront leurs critères d'appartenance afin d'accueillir de nouveaux membres dont l'ascendance est multiraciale. Ces groupes tribunaux feront fi de la notion arithmétique de la race pour assurer l'avenir de leur culture.

Dans un même ordre d'idée, Borrows (2002) réfute les critères raciaux utilisés pour déterminer le droit de citoyenneté. Toute bien intentionnée soit-elle, soutient-il, l'exclusion fondée sur la pureté du sang ou la filiation mène trop facilement au racisme. Les peuples autochtones ne sont pas uniquement déterminés par les liens de parenté, et la solution à l'épineuse question de l'identité autochtone réside dans les lois traditionnelles, qui permettent d'accorder la citoyenneté à des personnes non autochtones.

C'est cette même épineuse question qui anime la lutte des femmes pour faire reconnaître leur droit à l'inscription et à l'égalité au sein de la Première nation dont elles sont des descendantes. La discussion qui suit concernant les droits de la personne démontrera à quel point il est difficile de déterminer qui peut octroyer le statut et quels privilèges doivent accompagner ce statut.

La *Loi sur les Indiens* et les droits de la personne

Lorsque Sandra Lovelace s'est adressée à un tribunal international, son intention et celle des femmes qui appuyaient sa cause était de faire reconnaître le caractère discriminatoire de la Loi envers les femmes. Or, la cour ne s'est pas prononcée sur les partis pris sexistes dans la Loi, qui continuent de sévir au paragraphe 6(2), dans la politique sur la divulgation de l'identité du père et les droits des femmes réintégrées d'obtenir un traitement équitable de la part des gouvernements autochtones. Les associations de femmes autochtones ont dénoncé les violations aux droits de la personne depuis l'adoption des modifications en 1985. L'Association des femmes autochtones du Québec décrit la portée des violations dans sa réponse au projet de loi C-7, un projet de loi expiré dont l'objet était de définir les pouvoirs et les conditions ressortissant à l'autonomie gouvernementale (AFAC sd-a). On y énonçait entre autres des infractions relatives aux droits de résidence, au caractère sexiste des règles sur la transmission du statut, à l'obligation de divulguer l'identité du père, ainsi qu'au droit des enfants de vivre au sein de leur communauté culturelle.

Les Premières nations matrilinéaires ont d'autres récriminations – la violation du droit des femmes dans les règles sur la transmission du statut ébranle les fondements mêmes de la société. Les enfants naissent dans le clan de leur mère et cette appartenance leur confère des rôles et des responsabilités qui les lient à leur famille étendue et à un réseau de collectivités qui ont en commun les mêmes principes matrilinéaires et d'organisation en clans. Le refus du statut à la deuxième génération bafoue les principes fondateurs de la société. L'interdiction de résidence qui frappe la troisième génération empêche les petits-enfants de prendre soin de leurs grands-parents, comme le veut la coutume. Les jeunes ont moins accès aux manifestations culturelles essentielles au maintien des traditions, qui sont le creuset de la gouvernance et du droit. Le projet de loi C-31, par le fait même, enfreint les principes de l'autodétermination et de la transmission des traditions culturelles qui forment l'assise des Premières nations matrilinéaires contemporaines.

L'Association des femmes autochtones du Canada n'a pas cessé sa lutte contre la discrimination sexuelle introduite par la Loi. Elle a également mis en lumière l'attitude discriminatoire des gouvernements des Premières nations. Dans divers rapports, l'Association a illustré comment la Loi et les politiques connexes dérogent aux instruments de protection des droits de la personne et aux les droits constitutionnels reconnus aux femmes autochtones dans l'article 35. Dans *Aboriginal Rights are Human Rights,* l'AFAC (sd-*b)* fait le point sur les droits de la personne et les principes relatifs aux droits des femmes tels qu'ils sont définis dans divers instruments législatifs internationaux : la Déclaration universelle des droits de l'homme, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, ainsi que la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes

(CEDAW). L'AFAC fonde beaucoup d'espoir sur la reconnaissance des droits des Autochtones, et ceux des femmes en particulier. Les conventions internationales sur les droits de la personne doivent expressément reconnaître et protéger à la fois les droits des Autochtones et ceux des femmes autochtones afin de leur permettre d'être parties à ces ententes de façon collective, sans que soient mis en péril leurs droits sociaux, économiques et politiques individuels.

L'Association des femmes autochtones accuse le Canada de ne pas respecter, tant s'en faut, les normes établies par la communauté internationale et les conventions dont il est signataire pour ce qui est des droits fondamentaux des femmes autochtones. L'égalité et la protection des droits passent nécessairement, aux yeux de l'AFAC, par une charte autochtone des droits et libertés. Selon l'AFAC, des garanties sont nécessaires dans cinq domaines : l'égalité entre les sexes, indépendamment de la Charte; les motifs de discrimination énumérés à l'article 15 de la Charte; la violence; la satisfaction des besoins humains fondamentaux (le logement, par exemple), ainsi que la prestation d'une aide sociale ou sécuritaire suffisante pour les familles. Voici le commentaire de l'Association à ce propos (sd-*b* : 20) : « L'AFAC considère toujours que la Charte canadienne offre des garanties essentielles aux femmes autochtones. » *[traduction]*

Depuis 1978, les femmes des Premières nations ont dû réfréner leurs velléités de protestation contre la discrimination que leur font subir la *Loi sur les Indiens* et les politiques connexes sur la gouvernance des Premières nations. Leur mobilisation a été freinée par les négociations politiques menées dans les années 70 par suite de la réaction de la FNI au jugement *Lavell*. Durant cette période charnière, le gouvernement fédéral travaillait à intégrer les instruments législatifs en matière de droit de la personne à la *Loi sur les Indiens*. La Fraternité nationale des Indiens demandait une exemption sous le prétexte que les lois sur les droits de la personne risquaient d'annuler toutes les dispositions de la *Loi sur les Indiens* et, partant, toutes les garanties de protection de leur statut. En prévention, le Comité mixte du Cabinet et de la Fraternité nationale des Indiens a suggéré que la loi en chantier n'ait pas effet sur la *Loi sur les Indiens*. La proposition a été reçue et, depuis son entrée en vigueur, l'article 67 de la *Loi canadienne sur les droits de la personne* (LCDP) de 1977 prévoit une exception concernant la *Loi sur les Indiens*.

En 2001, Wendy Cornet a dégagé diverses constatations clés de son analyse des conséquences de cette exception pour les femmes des Premières nations. Premièrement, la LCDP a une portée limitée et, en conséquence, a donné lieu à une interprétation étroite. Il appert que la LCDP ne fait probablement pas avancer le combat des femmes pour ce qui est des grandes questions d'égalité. Deuxièmement, l'application de la LCDP dans les causes qui concernent les Premières nations a été arbitraire. Troisièmement, certaines interprétations remettent en question la compétence des tribunaux, qui ont appliqué la LCDP à certaines dispositions seulement de la *Loi sur les Indiens* et du Règlement. Il en a résulté l'exclusion de griefs portant sur l'inégalité de l'accès au logement, comme ce fut le cas notamment dans *Laslo c. le Conseil de la Bande indienne de Gordon*, 1996. La Commission canadienne des droits de la personne (CCDP) a statué que « le conseil de la Bande indienne de Gordon a fait preuve de discrimination à l'endroit de M^{me} Sarah Laslo en violation de l'article 6 de la *Loi canadienne sur les droits de la personne* lorsqu'il a refusé de lui accorder un logement pour des motifs de

distinction illicite fondés sur son sexe, son état matrimonial et la race de son mari ». En revanche, sur la question de la compétence du tribunal, il est « conclu que les décisions du conseil de la Bande de ne pas attribuer de logement sur la réserve à M^{me} Laslo sont prévues à l'article 20 de la *Loi sur les Indiens* ».

La décision *Laslo* va carrément à contresens d'une décision antérieure. En juin 1995, la CCDP avait ordonné au conseil de la bande des Montagnais du Lac-Saint-Jean de dédommager quatre Indiennes réintégrées qui vivaient déjà dans la réserve et contre lesquelles un moratoire avait été imposé concernant divers droits et services dans l'attente de l'adoption d'un code d'appartenance. Dans cette instance, la CCDP a statué que la requête n'était pas prévue dans la Loi, mais qu'elle relevait d'une politique interne du conseil de bande qui échappait à l'application de la Loi.

Même si la LCDP est sans effet sur la *Loi sur les Indiens*, les tribunaux ont tranché dans la plupart des cas que les lois en matière de droits de la personne s'appliquent aux activités ou aux politiques des conseils de bande qui ne sont pas prévues dans la *Loi sur les Indiens* ou le Règlement qui en découle. Il va sans dire que de telles décisions contrarient les aspirations des femmes des Premières nations à l'égalité et à l'élimination de la discrimination dans les règles de gouvernance des collectivités ainsi que dans les politiques et lois fédérales.

En 2000, le Comité de révision de la *Loi canadienne sur les droits de la personne* a formulé deux recommandations importantes visant la protection accrue des femmes des Premières nations. Le Comité demandait que soit annulée l'exception prévue à l'article 67 et l'intégration d'une disposition interprétative « pour s'assurer qu'on tiendra compte des besoins et des aspirations des collectivités autochtones dans l'interprétation des droits et des motifs de défense prévus par la Loi, dans les causes portant sur l'emploi et les services fournis par des organisations gouvernementales autochtones. Une telle disposition assurerait un équilibre adéquat entre les droits individuels et les intérêts des collectivités autochtones » (Comité de révision 2000 : 132).

En 2003, le gouvernement fédéral a intégré ces recommandations au projet de loi C-7, qui définissait un cadre d'autodétermination. Mary Gusella, qui était alors commissaire en chef de la Commission canadienne des droits de la personne, et M. Kelly Russ, l'un des commissaires à l'époque, ont comparu devant le Comité permanent des affaires autochtones, du développement du Grand Nord et des ressources naturelles pour décrire comment l'adoption de la LCDP en 1977 avait privé des membres des Premières nations vivant à l'intérieur des réserves du plein accès au régime de plaintes relatives aux droits de la personne (Comité de révision de la LCDP 2000 : 1322).

Le libellé de la *Loi sur le gouvernement des premières nations* proposait des garanties de protection beaucoup plus fortes qu'aucun autre texte législatif pour les femmes des Premières nations. La disposition interprétative prescrivait, pour toute question pouvant faire l'objet d'une plainte contre une organisation gouvernementale autochtone, que les besoins et les aspirations de la collectivité autochtone concernée « qui sont compatibles avec les principes de l'égalité entre les sexes » soient pris en considération pour l'interprétation et l'application des dispositions de la LCDP. On peut penser que l'intention était de trouver

l'équilibre entre les aspirations des collectivités et les droits des femmes. Le projet de loi n'a pas été adopté, mais il témoigne des progrès réalisés par les femmes des Premières nations dans la reconnaissance par le gouvernement canadien de leurs griefs et de leurs droits à l'égalité tels qu'ils sont inscrits au paragraphe 35(4) de la Constitution.

La CCDP (2005 : 23) continue ses pressions pour faire abroger l'article 67. Dans son rapport publié à l'automne 2005 sur la question, la Commission « soupçonne que les autres mesures législatives contenues dans le projet de loi C-31 ne répondent pas aux conditions requises relativement aux droits de la personne ». Elle y presse le gouvernement, de concert avec les Premières nations, la Commission et les autres organismes concernés, de faire un « examen des dispositions de la *Loi sur les Indiens* et des politiques et programmes applicables afin de veiller à ce qu'ils n'entrent pas en conflit avec la *Loi canadienne sur les droits de la personne* et les autres règles pertinentes de droit interne ou de droit international relatives à ces droits ».

Partout au Canada, les membres des Premières nations espèrent que l'affaire *Wilson (1954)* pourra réparer les torts causés aux personnes qui aspirent à la réintégration. Wilson, le fils d'une femme inscrite sur la liste de la bande, a contesté son exclusion pour le motif de son incapacité de prouver l'identité de son père. La Alberta District Court a établi qu'il était non avenu d'imposer à une personne de prouver l'identité de son père, et qu'il incombait au Canada de tenir les listes à jour. Les manquements à cet égard ne justifient aucunement d'interdire à une personne d'obtenir son statut d'Indienne ou d'Indien. Il reste à voir quel sera l'effet de la décision sur les causes contemporaines portant sur la non-conformité des mères à l'exigence de prouver l'identité du père. On ne sait pas non plus si ce jugement influera sur la lutte des Premières nations pour conserver leurs pouvoirs sur leurs listes de membres, dont l'issue est plus qu'incertaine étant donné leur manque de ressources et de formation (Clatworthy, 2003). Cependant, on a abondamment exploré les premières répercussions du projet de loi C-31 et ses effets d'ordre juridique sur les négociations tendues entre les Premières nations et les femmes désirant faire reconnaître leurs droits et la protection de leur identité.

3. L'ANALYSE DOCUMENTAIRE

Deux décennies ont passé depuis la modification de la *Loi sur les Indiens* par le projet de loi C-31. Durant cette période, on a contesté la constitutionnalité du projet de loi, un instrument législatif très peu efficace pour réparer les torts causés aux femmes et qui a divisé les familles et les collectivités en prescrivant des critères sexistes de détermination de l'identité. Depuis son entrée en vigueur jusqu'à aujourd'hui, des directions et des organismes du gouvernement fédéral ont commandé toutes sortes d'études de suivi des retombées sur les collectivités, les programmes publics de subvention et les choix de résidence des personnes réintégrées (voir à cet effet Holmes, 1987; Canada, 1990). Bref, les écrits se multiplient sur le projet de loi C-31 et ses conséquences, abordant tantôt les origines, tantôt les définitions et interprétations législatives et tantôt les répercussions sur le plan social. Des théoristes du droit débattent des impacts constitutionnels, des femmes racontent leurs expériences personnelles et des activistes font campagne pour le redressement des violations aux droits de la personne. L'analyse documentaire qui suit est divisée sous trois thèmes : les droits concurrents; l'interprétation du concept d'identité et les conséquences du projet de loi C-31 sur la vie privée des femmes.

Les droits concurrents

Après une enfilade de contestations judiciaires de la *Loi sur les Indiens* dans les années 70, sans résultat concret pour les femmes destituées de leur statut d'Indienne, une controverse est née au sujet du droit des Indiennes inscrites à un traitement égal. Le débat a suivi deux axes conceptuels : celui de la discrimination fondée sur le sexe inhérente à la *Loi sur les Indiens* dont la solution réside dans une révision visant l'égalité des droits des hommes et des femmes (Jamieson, 1978; Two Axe Early, 1981) et celui du conflit entre le statut privilégié garanti aux Indiennes et aux Indiens par la *Loi sur les Indiens* et les « droits civils ordinaires ». L'enjeu du débat était l'impossible coexistence entre les droits des femmes et les garanties prévues par la *Loi sur les Indiens*. Les femmes qui se battaient pour leurs droits étaient même perçues comme une menace à la cohésion des collectivités. Whyte (1974 : 41) a été jusqu'à affirmer que si jamais on reconnaissait aux femmes les droits civils revendiqués, il s'ensuivrait un « génocide culturel ».

Ce débat juridique a créé un précédent. Il a mis au jour le conflit entre droits collectifs et droits individuels, qui se poursuit encore aujourd'hui autour du projet de loi C-31 et des droits des Premières nations à l'autodétermination. Depuis une trentaine d'années, cette concurrence entre les droits alimente les querelles entre universitaires (Alberta Native Council of Canada, 1985; APN, 1985; Bear, 1991; Fiske, 1999; Green, 1985, 1997; Holmes, 1987; Manyfingers, 1986; MacDonald, 1986; McIvor, 1995a, b, 1999, 2004; Sanders, 1975, 1984; Turpel, 1989). Il en est qui soutiennent que les droits individuels tels qu'ils sont interprétés aux articles 15, 28, 25 et 35 de la *Loi constitutionnelle* sont incompatibles avec les droits collectifs. Les articles 15 et 28, qui prévoient le droit individuel à l'égalité, contredisent apparemment les droits autochtones et découlant des traités qui sont protégés par l'article 25, lequel interdit explicitement toute abrogation ou dérogation qui pourrait découler de dispositions contradictoires dans la Charte.

L'opposition entre les droits des femmes et les droits inhérents et constitutionnels des Premières nations à l'autodétermination en matière de citoyenneté a engendré une pléiade d'études juridiques, sociologiques et anthropologiques au sujet des coutumes maritales (Montour, 1987; Stevenson, 1999; Jones, 1984; Weaver, 1974) et de l'incidence de l'octroi de droits liés aux biens matrimoniaux sur les terres de réserve (Bartlett, 1986; Sanders, 1985; Cornet, 2002). Des interrogations concernant les pouvoirs constitutionnels et les droits à l'autodétermination sont restées sans réponse (Cassidy, 1988a, b; Isaac et Maloughney, 1992; Moss, 1990) dans les travaux universitaires portant sur les incidences potentielles des contestations judiciaires fondées sur l'inconstitutionnalité du projet de loi C-31 (Green, 1997).

Il faut noter ici que le débat sur les droits de propriété matrimoniale porte essentiellement sur l'accès individuel à la propriété. Jamais il n'est question de propriété collective. Or, dans les sociétés matrilinéaires, ce sont les clans ou les cellules familiales qui sont les propriétaires collectifs des biens. Les femmes, qu'on les surnomme les matriarches, les mères de clan, les chefs héréditaires ou par d'autres titres honorifiques et distinctifs, ont accès à la propriété et en dirigent la répartition. Auparavant, la pêche, la chasse, la cueillette et l'horticulture représentaient les principales activités économiques. Les femmes partageaient l'accès à ces ressources avec les hommes et leurs consoeurs du même clan (Anderson, 1991; Brown, 1970; Daly, 2005; Fiske et Patrick, 2000; Klein, 1995; Montour, 1987). Dans plusieurs nations, dont les Carriers, les Gitzksans et les Tlingits de la côte ouest, la femme avait accès aux ressources du clan de son mari (Daly, 2005; Fiske et Patrick 2000). Comme ce fut le cas pour nombre de droits civils et politiques, la *Loi sur les Indiens* a empiété sur les droits individuels et collectifs des femmes en matière territoriale. Dans les sociétés matrilinéaires de l'ouest, les femmes ont souvent été interdites d'inscrire des intérêts liés à des ressources en vertu de règlements des autorités foncières provinciales et de la *Loi sur les Indiens*.

Les études citées ci-dessus démontrent de façon unanime le lien entre la sécurité des femmes, leur statut social et politique et les droits de propriété. Le déni des droits de propriété coutumiers et collectifs infligé aux femmes a été un facteur externe de l'effritement des lois traditionnelles. L'intrusion du régime de propriété de la *Loi sur les Indiens*, favorable aux hommes pour ce qui est des droits de propriété (par l'entremise de certificats de possession) à l'intérieur des réserves et d'accès aux territoires de ressources (les concessions de piégeage et de pêche) à l'extérieur des réserves, va dans le même sens d'autres pratiques colonialistes du gouvernement qui ont renforcé les prérogatives patrilinéaires et les pouvoirs patriarcaux. La nature dualiste de l'ingérence coloniale – qui agit à la fois sur les droits collectifs et individuels des femmes en matière de propriété – complique la recherche de solutions. Aux yeux de certaines personnes, le rétablissement des droits des femmes passe obligatoirement par la Charte et les instruments législatifs nationaux et internationaux en matière de droits de la personne. Par contre, l'Association des femmes autochtones du Canada et nombre de juristes des Premières nations considèrent que seule une révision de la *Loi sur les droits de la personne* et de la Charte pourra assurer la protection des femmes des Premières nations (McIvor, 1995b, 1999; Nahanee, 1993, 1997; Bayefsky, 1982). D'autres juristes des Premières nations, y compris Monture Angus (1995) et Turpel (1989), sont d'avis contraire. La première craint notamment des préjudices graves pour les femmes advenant

la soustraction de la gouvernance des Premières nations à l'application de certaines dispositions en matière de droits de la personne. Les deux soutiennent que les femmes continueront d'être privées de droits à la citoyenneté, de la protection de leurs biens matrimoniaux et d'autres libertés visées par les instruments nationaux et internationaux (Nahanee, 1993; 1997). Les juristes estiment que la protection des droits de la personne favorise le bien-être social et psychologique en procurant un sentiment de sécurité personnelle (Blumer, 1993).

Dans son analyse des luttes juridiques des femmes pour obtenir l'égalité entre les sexes et dans sa propre requête pour obtenir la protection de la Charte, McIvor avance que l'article 6 de la Loi de 1985 va à l'encontre des articles 15 et 28 de la Charte (*McIvor c. Canada)*. À termes voilés, elle inscrit sa cause dans un débat politique participatif en demandant réparation contre l'aliénation des femmes réintégrées ainsi que de leurs enfants et petits-enfants du processus décisionnel (2004 : 103). Elle demande le droit pour les femmes autochtones de participer à l'élaboration des règles des collectivités et à la répartition des ressources et des possibilités d'exploitation (McIvor, 2004 : 111). McIvor affirme que les droits fondamentaux des femmes autochtones sont protégés par le paragraphe 35(1) de la *Loi constitutionnelle de 1982* ainsi que par la responsabilité fiduciaire du Canada à l'endroit des Autochtones. Selon elle, les tribunaux doivent tenir compte à la fois des rôles traditionnels et contemporains des femmes et interpréter les droits civils et politiques des femmes autochtones comme étant des droits inhérents et découlant d'un traité (1999 : 172). Elle demande un partage égal des droits collectifs. Pour y parvenir, selon elle, les femmes et leurs associations, s'il y a lieu, doivent contribuer pleinement à l'établissement des droits à l'autodétermination par les conseils de bande, les conseils tribaux, aux échelons régional et fédéral (McIvor, 1999 : 180).

Monture Angus et Turpel ne partagent pas la vision de McIvor. À leur avis, les droits constitutionnels n'ont été d'aucun secours pour les Canadiennes en général et ils n'ont pas contribué à leurs luttes pour l'égalité sociale et politique. Turpel (1989) recommande la création d'une charte autochtone qui reposerait sur les principes traditionnels qui encensent les principes féminins, avec une vénération particulière pour la mère. Monture Angus (1999) propose de s'inspirer de la tradition de la responsabilité pour définir l'autodétermination et les rôles féminins à l'intérieur de la Nation mohawk.

Cette vision opposée des droits concurrents a envenimé les relations entre l'APN et l'AFAC. Dans les années 80, comme l'expose Krosenbrink-Gelissen (1991), l'AFAC a tenté de se réconcilier avec l'APN (à vrai dire, avec l'organisme précurseur, la FNI) en adoptant un discours axé sur la maternité traditionnelle et un programme d'action féminine collective fondée sur les traditions culturelles. Malheureusement, aucune solution durable n'a été trouvée concernant le conflit entourant la question de l'égalité entre les sexes *après* 1985 au sein des collectivités autochtones ni celle de la représentation politique égale au sein du gouvernement canadien et de sa reconnaissance (Krosenbrink-Gelissen, 1991; Fiske, 1999).

Les factions sont restées campées sur leurs positions, obnubilées par la question des droits concurrents et la crainte que le rétablissement du statut des femmes en vertu du projet de loi

C-31 ne sape leur spécificité et leur souveraineté culturelles. On fait peu de cas des stéréotypes sexistes qui forment pourtant la trame des prétentions nationalistes au coeur du conflit. L'APN, et jadis la FNI, n'a jamais remis en question sa conception masculiniste de l'autonomie nationale, ni les répercussions pour les femmes aspirant à la qualité de citoyennes à part entière (Fiske, 1999). Lawrence (2004 : 69) résume brillamment les ramifications du débat autour des droits concurrents (2004 : 69).

> [I]l est la preuve que pour beaucoup d'Autochtones, le problème vient du projet de loi C-31 et non des versions antérieures de la *Loi sur les Indiens*. Les dispositions sur l'identité dans la *Loi sur les Indiens* ont si bien fait leur travail – en sous-oeuvre, bien entendu – que nous sommes convaincus du bien-fondé des principes sexistes. Nous en sommes rendus à considérer la définition de l'identité indienne proposée dans le projet de loi C-31, qui touche autant les hommes que les femmes, comme une violation intolérable de notre souveraineté. Le sexisme éhonté des versions successives de la *Loi sur les Indiens* depuis 1869, le véritable ennemi de notre souveraineté, a été réduit à un problème individuel vécu isolément par les femmes. *[traduction]*

McIvor (2004) soutient que l'action isolée ne viendra pas à bout des difficultés des femmes des Premières nations. Elles doivent se mobiliser aux échelons local, régional, national et international. Les causes judiciaires qui ont permis d'infléchir de façon marquée les politiques d'AINC ont toutes reçu l'appui d'organismes nationaux comme IRIW et l'AFAC. Les organismes locaux et nationaux, fait remarquer McIvor (2004), doivent unir leurs efforts pour obtenir la reconnaissance des droits politiques des femmes.

L'interprétation de la notion d'identité

Il n'est pas rare qu'on désigne à tort une personne ou un groupe comme « relevant du projet de loi C-31 » pour les distinguer d'autres Indiennes ou Indiens inscrits. Dans les faits, les dispositions adoptées en 1985 sur l'inscription des Autochtones à titre d'Indiennes ou d'Indiens visent toutes les personnes admissibles à l'inscription, de sorte que toutes les personnes titulaires du statut « relèvent du projet de loi C-31 ». Malheureusement, la catégorisation systématique des personnes, et des femmes plus particulièrement, sur cette base est courante au sein des collectivités autochtones, mais c'est également une habitude bien ancrée dans les travaux universitaires, publiés par le gouvernement et dans les analyses sociales. L'une des prémisses fondamentales du corpus documentaire dans les domaines juridique et social en général veut que les femmes qui ne résident pas à l'intérieur d'une réserve autochtone ou qui se marient et ont des enfants avec un partenaire non autochtone représentent une menace pour la cohésion des collectivités à cause de leur différence culturelle (Alfred, cité dans Barnsley, 2000; Alfred, 1995; Whyte, 1974; Macklem, 2001).

On nous a souvent répété que l'aboriginalité représentait un état d'être, dont ni la colonisation ni la modernisation ne pouvaient avoir raison. Toutefois, cette conviction ne tient plus dès lors qu'il s'agit de femmes qui contractent un « mariage mixte ». Qu'elles résident pendant une courte ou une longue période à l'extérieur de la réserve, dans une collectivité voisine ou dans un centre urbain éloigné, on leur reproche d'avoir « perdu »

leur communion culturelle avec leur collectivité natale. Les membres des collectivités, les juristes, les universitaires ont vu dans cette différenciation imaginaire une menace pour l'intégrité des collectivités autochtones qui vivent sur les terres de réserve. Les personnes dont le statut a été rétabli au cours des 20 dernières années sont perçues comme un groupe d'intérêt spécial, qui ne partage pas les intérêts des populations des réserves. Selon Schouls (2003 : xii), le règlement en vigueur concernant l'octroi du statut d'Indienne ou d'Indien définit « les quelque 100 000 Indiennes et Indiens réintégrés ces dernières années au titre du projet de loi C-31, qui vivent pour la majorité à l'extérieur des collectivités des réserves » comme formant une catégorie distincte, caractérisée par « des aspirations politiques particulières, souvent uniques » *[traduction]*.

Selon une approche qui amalgame l'identification au pluralisme relationnel, Schouls (2003) soutient que l'identité autochtone n'est pas menacée par la multiplicité des expériences personnelles, ce qui englobe la résidence hors réserve, ni par les chevauchements identitaires qui sont le fruit du mariage ou de l'adhésion à des réseaux culturels ou sociaux diversifiés. Au contraire, avance-t-il, l'identité autochtone comporte de multiples facettes, et la lutte des femmes autochtones pour l'égalité renforce plutôt qu'elle entrave le sens communautaire et la vitalité culturelle. Dans une perspective de pluralisme relationnel, par conséquent, la réintégration des femmes en vertu du projet de loi C-31 augure bien, dans la mesure où elles ne sont pas traitées comme une minorité par les collectivités des réserves. Ces femmes devant faire des choix en ce qui a trait à leur identité, elles peuvent insuffler à leur collectivité natale un apport riche et multiple qui est le propre d'une identité pluraliste et d'une vaste expérience.

Schouls oppose cet argument à ce qu'il appelle l'approche « différentielle » de Patrick Macklem et d'autres. Macklem (2001 : 5) revendique des garanties constitutionnelles pour protéger les intérêts liés à ce qu'il appelle la « spécificité autochtone », en invoquant les droits autochtones et la réparation qui en découlera des inégalités qui frappent les Autochtones. Cependant, il catégorise les Autochtones selon les critères sociojuridiques établis dans la *Loi sur les Indiens* et leur lieu de résidence. Dans cette perspective, Macklem estime que les femmes réintégrées ne partagent pas les intérêts inhérents à la « spécificité autochtone » des membres de leur collectivité natale. Au contraire, elles incarnent « l'altérité » sur le plan culturel, et elles sont tour à tour appelées les « nouvelles venues » ou les « nouvelles membres ». En raison de leur nombre, « elles représentent un grave danger pour les intérêts liés à la spécificité autochtone » (Macklem, 2001 : 229) *[traduction]*.

La position de Macklem (2001 : 226) ne va pas sans équivoque. Tout en dénonçant les stipulations du projet de loi C-31 qui autorisent la réintégration de membres qui ne résident pas à l'intérieur des collectivités des réserves, il soutient que ces mêmes collectivités aspirent à une cohésion sociale fondée sur la famille et la parenté. En principe, ce désir de cohésion devrait favoriser l'intégration, et non l'exclusion, des parentes et des parents qui ont résidé à l'extérieur pour de courtes ou de plus longues périodes. Il va plus loin en exhortant les tribunaux à interpréter la différence culturelle autochtone avec le plus de souplesse possible. Macklem (2001 : 169) préconise une analyse imprégnée de « souplesse conceptuelle », primordiale pour reconnaître

> que les peuples autochtones ne sont pas prisonniers d'une culture particulière, mais que leurs allégeances culturelles sont multiples. Leur principal atout est leur capacité d'assimilation. Ils peuvent pulvériser les barrières culturelles et s'adapter à une nouvelle culture [...] les cultures autochtones sont condamnées au changement, sous la pression des événements et des progrès internes et externes *[traduction]*.

On en déduit que les Premières nations devraient ouvrir grands les bras aux femmes réintégrées et à leurs enfants, au lieu d'en avoir peur. Macklem (2001 : 232) s'en prend au contraire au projet de loi C-31 parce que, selon lui, la protection constitutionnelle des intérêts inhérents à la spécificité autochtone doit avoir priorité sur les garanties d'égalité et l'individualisme prônés par la Charte. Comme beaucoup d'autres avant lui, Macklem estime que le projet de loi C-31 met en conflit les droits visés par la Charte et les intérêts découlant de la spécificité autochtone, un conflit mis à profit par l'État pour justifier son ingérence dans les domaines d'intérêts fondamentalement associés à la spécificité autochtone.

Si le droit représente un élément constitutif indéniable de l'identité, on ne peut s'en tenir aux frontières établies par des dictats législatifs. Il faut aussi chercher à comprendre comment les catégories juridiques agissent sur les relations sociales qui définissent la sensibilité des femmes par rapport à l'identité. Ces derniers temps, les universitaires et les psychologues ont découvert que les questions identitaires et la création du soi étaient au coeur de la compréhension – et de l'appréciation – des différences et de la diversité sociales. Deux points de vue s'opposent sur la question. Le premier veut que notre sentiment du moi soit essentiellement fragmenté. Par elle-même, une femme peut s'adapter et même échapper à un régime qui tente de la confiner en agençant tous les fragments du moi de façon créative et autonome. Le deuxième point de vue soutient que l'intégrité du soi n'est possible que s'il est cohérent. Selon des psychologues cliniciens auprès de victimes de violence grave, les expériences personnelles fragmentées font vivre un « supplice » (Layton, 1995 : 110). La psychologie clinique remet en question la position des sociologues et des politicologues qui, tel Schouls (2003), défendent le pluralisme relationnel et la notion de choix identitaire. Nous le verrons plus loin, l'expérience personnelle des participantes à l'étude semble corroborer les hypothèses de la psychologue Lynne Layton (1995 : 118), pour qui « l'identité et l'autonomie sont des éléments déterminants de la bonté envers soi-même et envers les autres » *[traduction]*.

En guise de remède aux tensions soulevées par les questions d'appartenance et d'identité, il a été proposé d'envisager les Premières nations en leur qualité de nations, non comme des collectivités ou des bandes. Ce changement de perspective relance le débat sur le concept de citoyenneté. Gould (2001), cité auparavant, soutient que l'« arithmétique raciale » est à proscrire et que le problème pourrait être réglé si on envisage les Premières nations comme des entités politiques. Tout comme d'autres unités politiques, chaque Première nation déterminerait elle-même les critères d'accès à la citoyenneté, sans ingérence externe. Les droits des femmes en vertu de la Charte pourraient être garantis par une charte autochtone ou par la Charte canadienne elle-même. Green (2001) et McIvor (2004) ont toutes deux étudié les possibilités offertes aux femmes si les Premières nations étaient investies d'un

tel pouvoir. Elles envisagent notamment la création de processus de gouvernance participative qui permettraient aux femmes de contribuer pleinement à tous les échelons décisionnels. Un tel cadre de citoyenneté participative favoriserait une contribution égale des hommes et des femmes à l'établissement des règles d'appartenance, et ces dernières pourraient se défendre contre des politiques discriminatoires et humiliantes comme l'obligation de prouver l'identité du père de leurs enfants.

Les disparités qui opposent les autorités dirigeantes des collectivités des réserves et les organismes de membres hors réserves sont partiellement attribuables aux changements démographiques. Daniels (sd) avance des chiffres à cet égard. Dans la foulée du projet de loi C-31, 174 000 personnes ont été inscrites. Environ 106 000 inscriptions ont découlé d'une réintégration. Les autres inscriptions découlent d'une naissance après 1985. Avant 1985, la majorité des Indiennes et des Indiens inscrits résidaient à l'intérieur des réserves, mais c'est le contraire maintenant. Entre 1984 et 1996, la population des Indiennes et des Indiens inscrits hors réserve a crû de 156 %, alors que celle des réserves a augmenté de 42 % seulement. Actuellement, 256 000 Indiennes et Indiens inscrits vivent à l'extérieur des réserves au Canada, dont la moitié au moins ont été réintégrés en vertu du projet de loi C-31 ou sont nés après le 17 avril 1985. Ces personnes peuvent avoir un droit de vote à titre de non-résidente ou de non-résident dans la collectivité natale, de sorte que des factions peuvent se créer dans les centres urbains éloignés ou les collectivités voisines, ce que les leaders des réserves redoutent et considèrent même comme un danger (Macklem, 2001).

Les universitaires et les leaders politiques continuent de se disputer au sujet des droits des Premières nations en matière de détermination de la citoyenneté. Cependant, la question a quelque peu été évincée par un autre débat que l'on considère aujourd'hui comme plus urgent : la clause limitative à la deuxième génération et ses conséquences sur la population décroissante des Indiennes et des Indiens inscrits (Clatworthy, 2005). On en parlait déjà à l'époque de la révision législative (Holmes, 1987; Jamieson, 1986), mais la dislocation des collectivités et des relations familiales qui en a résulté est aujourd'hui beaucoup plus manifeste (Moss, 1997). Pour beaucoup, la clause limitative à la deuxième génération marque un nouveau chapitre de l'effort d'assimilation. L'accroissement des populations d'Indiennes et d'Indiens non inscrits à l'extérieur des réserves menace l'existence même de la classe juridique distincte des Autochtones à qui on reconnaît des droits inhérents et constitutionnels. En termes plus abrupts, les contraintes imposées en matière de transmission du statut sont vécues comme une tentative de génocide. Daniels (sd), le père du néologisme *autochtonicide*, affirme que le taux de réintégration diminue. Comme de moins en moins de naissances ouvrent droit à l'inscription, le déclin de la population des Indiennes et des Indiens inscrits est imminent. Les United Anishaabeg Councils (1999 : 2) prévoient que d'ici 100 ans, « nous assisterons à la naissance du dernier Indien inscrit » *[traduction]*.

Cependant, l'angoisse des Premières nations à l'égard du dépeuplement des réserves autochtones ne semble pas justifiée si on en croit les projections statistiques de Clatworthy (2003). Selon lui, dans le sillage du projet de loi C-31, la population admissible à l'inscription augmentera dans les 50 prochaines années. Il prédit que la population des réserves augmentera pendant 65 ans environ, alors que la hausse durera encore une vingtaine d'années seulement à l'extérieur des réserves (Clatworthy, 2001).

Néanmoins, personne n'a fait le bilan actuel ou projeté du dépeuplement attribuable à la clause limitative à la deuxième génération. Il n'existe pas de statistiques sur les enfants d'une mère monoparentale inscrite en vertu du paragraphe 6(2) et qui ne déclare pas un père inscrit en vertu du paragraphe 6(1) ou 6(2). Par conséquent, on ne peut pas chiffrer le recul démographique des Indiennes et des Indiens inscrits par suite de la clause limitative à la deuxième génération et de l'obligation de prouver l'identité du père. Selon Clatworthy, pour l'année 2000, 1 % des naissances à l'intérieur d'une réserve ne donnaient pas droit à l'inscription, un pourcentage qui aura augmenté à 13 % d'ici 2021, alors que le nombre d'enfants non admissibles hors réserve passera de 21 à 48 % dans la même période. En 2005, Clatworthy a réévalué les projections concernant la population des Indiennes et des Indiens inscrits vivant à l'intérieur et à l'extérieur des réserves. Il prédit une augmentation des personnes inscrites pouvant devenir membres d'une bande au cours des 45 prochaines années, suivie d'une baisse d'ici 75 ans. Les Indiennes et Indiens inscrits qui ne sont pas membres seront par contre plus nombreux dans 75 ans (p. 26). Il rappelle que le nombre d'inscriptions dépendra du taux d'« exogamie » (ou mariages mixtes). On peut penser que les taux de fertilité et de mortalité varieront au fil des ans, ce qui influera également sur la population. Clatworthy établit sept catégories de codes d'appartenance selon leur origine : la *Loi sur les Indiens*; l'équivalent de la Loi, à l'exception des personnes qui n'avaient aucun droit acquis au 28 juin 1987; les règles fondées sur l'appartenance d'un parent; les règles fondées sur l'appartenance d'un parent qui excluent les personnes qui n'avaient aucun droit acquis au 28 juin 1987; les règles fondées sur l'appartenance des deux parents; les règles du sang (50 % ou 25 % de sang indien). Les scénarios projetés jusqu'à 2077 varient considérablement d'une catégorie à l'autre. Ainsi, à une extrémité du spectre, il prévoit que les Premières nations qui appliquent l'article 6 auront seulement deux sous-groupes de survivantes et de survivants et de descendantes et de descendants : les membres inscrites et inscrites, et les non-membres non inscrites et non inscrits. À l'autre bout, les Premières nations qui appliquent la règle fondée sur l'appartenance d'un parent à l'exception des personnes n'ayant aucun droit acquis au 28 juin 1987 auront une population répartie en 6 sous-groupes : les membres dont le droit d'inscription découle du paragraphe 6(1); les membres non inscrites et non inscrits qui relèvent du paragraphe 6(1); les membres inscrites et inscrits qui relèvent du paragraphe 6(2); les non-membres qui relèvent du paragraphe 6(2); les membres non inscrites et non inscrits ainsi que les non-membres non inscrites et non inscrits (p. 20).

Si on ne revoit pas les dispositions de la *Loi sur les Indiens* afférentes à l'octroi du statut, le droit d'appartenance des personnes inscrites sera fonction de deux facteurs interdépendants : le taux de mariages mixtes et les restrictions imposées par les règles d'appartenance. Les conséquences complexes et multiples de ce fatras de règles ne feront qu'enflammer le débat autour de l'identité, de l'appartenance et de la citoyenneté pendant des années encore. Et tant que le débat fera rage, les femmes ne pourront se sortir du climat relationnel tendu et de la déroute affective qui sont leur pain quotidien.

La vie et la voix des femmes

À mesure qu'elle foisonnait, la documentation sur le thème du projet de loi C-31 gagnait en diversité. Les témoignages sur les répercussions du règlement sur l'appartenance qui

découlait de l'ancienne version de la *Loi sur les Indiens*, de l'alinéa 12(1)*b)* en particulier, occupent une partie des documents. En 1979, Indian Rights for Indian Women, un organisme national qui luttait alors pour la réforme de la *Loi sur les Indiens*, s'est penché sur les conséquences affectives de l'émancipation involontaire. Dans *Enough is Enough*, Janet Silman (1987) raconte l'épopée de femmes de la bande Tobique qui ont contesté l'alinéa 12(1)*b)* et les pratiques sexistes qui prévalaient sur la réserve, une lutte à l'origine de la marche de 1979 vers Ottawa et l'appel institué par Sandra Lovelace l'année suivante devant les instances internationales. La réintégration des femmes aux termes du projet de loi C-31 a ouvert un nouveau chapitre de la discrimination. On trouve des récits personnels de ce phénomène dans l'oeuvre de Beth Brant intitulée *I'll Sing 'till the Day I Die* (1995). Diverses associations de femmes autochtones ont vu le jour qui ont tour à tour battu en brèche les méfaits de l'aliénation affective et de l'éclatement des relations communautaires et familiales (Huntley, 1999). Leurs luttes concernent l'accès aux avantages et les retombées des pouvoirs accrus de gouvernance aux termes du projet de loi C-49, la *Loi sur la gestion des terres des premières nations*, le déclin escompté de la population des Indiennes et des Indiens inscrits vivant dans les réserves découlant de codes d'appartenance trop restrictifs, les risques de violation des droits de la personne par les conseils de gestion et la séparation des familles de leurs collectivités d'origine (McIvor, 2004).

Susanne Miskimmin (1996) propose une vision plus encourageante de la situation des femmes qui gardent contact avec leur collectivité. À ses yeux, des universitaires, et plus particulièrement Krosenbrink-Gelissen et Fiske, ont surestimé le pouvoir du projet de loi C-31 de perturber la vie des femmes et la cohésion des collectivités. Ses recherches auprès de collectivités algonquiennes et iroquoiennes montrent que les femmes conservent leurs liens culturels et qu'elles sont acceptées comme des membres de la communauté culturelle, et qu'elles parviennent même à négocier leur identité. La collectivité de la mère accueille ses enfants et ses petits-enfants si leur connaissance culturelle est suffisante et que leurs liens avec la collectivité sont forts. Il se trouve cependant des leaders des collectivités et des universitaires autochtones qui s'opposent à l'intégration et qui affublent les femmes d'une plus lourde responsabilité que les hommes de se marier à l'intérieur de la collectivité des Indiens inscrits pour préserver la population (Alfred, 1995; Alfred, cité par Barnsely, 2000).

Dans ses travaux sur une population urbaine, Lawrence (2004 : 55) conclut que la lutte identitaire est plus importante que toute autre.

> Les Indiennes parlent davantage de leurs pertes personnelles et culturelles liées à la perte du statut. Certaines ont perdu tout lien avec la famille et la parenté, elles ont subi l'isolement culturel et, souvent, le rejet social à l'intérieur de la société blanche, l'impossibilité pour leurs enfants de participer aux programmes culturels et, en couronnement, l'incapacité d'être inhumées avec les autres membres de leur famille sur la réserve. À cause du lourd tribut qu'elles ont payé et du peu d'avantages obtenus en compensation, on peut dire que l'émancipation involontaire des Indiennes a été un châtiment beaucoup plus qu'un remède. *[traduction]*

En résumé, les documents sur le projet de loi C-31 et ses conséquences sont diversifiés. On y traite de luttes juridiques déterminantes sur les droits et les privilèges, ainsi que de la discrimination sexuelle persistante de la *Loi sur les Indiens*. Malgré une oeuvre imposante produite par des leaders des collectivités, des organismes nationaux et des scientifiques des domaines juridique et social, on n'a pas fait le tour de la question. Plus particulièrement, les analyses ont pris un axe qui a laissé dans l'ombre trois enjeux d'une extrême importance pour les collectivités des Premières nations : les traumatismes laissés par les catégories établies en vertu du paragraphe 6(2) sur les personnes et les Premières nations; la discrimination dont sont victimes les grands-mères maternelles qui ont fait une adoption selon les règles coutumières et qu'AINC considère comme des mères monoparentales, ainsi que les retombées sociales et économiques pour les femmes du dépeuplement escompté des collectivités causé par des règles patriarcales trop restrictives en matière d'appartenance.

Pour bien comprendre ces trois enjeux, il faut tout d'abord étudier les bouleversements des structures sociales et juridiques ainsi que de l'organisation du pouvoir au sein des sociétés matrilinéaires, forcées de s'adapter sans cesse aux relations changeantes avec le gouvernement fédéral du Canada et des États-Unis. La documentation sur la *Loi sur les Indiens* et les études connexes sur le projet de loi C-31 illustrent bien l'indifférence du Canada à l'égard des droits matrilinéaires et maternels collectifs des femmes des Premières nations. C'est très troublant si l'on considère le nombre de Premières nations dont l'organisation reposait traditionnellement sur la filiation maternelle. Les Premières nations matrilinéaires peuplent le pays tout entier, mais on les trouve surtout en Ontario, au Québec et en Colombie-Britannique. La structure matrilinéaire fut à une époque extrêmement bien organisée dans de nombreuses tribus des États-Unis et, pour beaucoup d'entre elles, elle demeure encore aujourd'hui le principe fondateur des règles d'appartenance.

4. LES SOCIÉTÉS MATRILINÉAIRES ET LA FRAGILISATION DES STRUCTURES TRADITIONNELLES DE SOUTIEN DES FEMMES

Traditionnellement, les sociétés matrilinéaires étaient pour la plupart structurées autour des clans. Les femmes y occupaient des fonctions honorifiques, d'autorité et d'influence. Les leaders féminines étaient appelées mères du clan, chefs ou recevaient d'autres titres similaires. Avant l'invasion coloniale, les femmes des sociétés matrilinéaires participaient au processus décisionnel, partageaient les droits aux ressources avec leurs congénères du clan, et elles pouvaient compter sur la protection et la coopération de leurs réseaux de parenté matrilinéaire. Georges Sioui (1999 : 120 ff; se reporter également à Anderson 1991), dans un document sur la Nation Huronne-Wendat, raconte comment les liens de parenté matrilinéaires garantissaient l'égalité entre les sexes. Les femmes bénéficiant de l'appui de leurs réseaux de parenté matrilinéaires, elles n'avaient pas besoin de la protection d'un seul homme. L'imposition de principes de filiation patrilinéaire au XIX^{e} siècle a sonné le glas de la liberté féminine et précipité le déséquilibre de la société. On trouve des descriptions analogues pour d'autres peuples matrilinéaires du Canada et des États-Unis comme les Carriers (Fiske, 1987), les Iroquois (Brown, 1970; cependant, Bilharz 1995 donne un autre son de cloche en ce qui a trait aux femmes senecas) et les Tlingits (Klein, 1995).

Au Canada tout comme aux États-Unis, les gouvernements coloniaux se sont ingéniés à perturber la vie des femmes en les délogeant de leurs fonctions d'autorité et d'influence. Les sociétés matrilinéaires ont été forcées d'intégrer les structures patrilinéaires d'autorité, d'héritage, de propriété et d'appartenance. Au Canada, la *Loi sur les Indiens* a compromis les structures matrilinéaires de gouvernance en les remplaçant par des structures électives qui, jusqu'en 1951, étaient l'apanage des hommes. Aux États-Unis, des stratégies apparentées ont été déployées périodiquement par le bureau des Affaires indiennes, mais les années 30 ont marqué une période particulièrement néfaste.

La transformation des sociétés matrilinéaires ne s'est pas faite sans heurts et sans contradictions. Dans les milieux universitaires, on ne s'entend même pas sur l'interprétation à donner aux effets du colonialisme et de son économie. Les ethno-historiennes féministes soutiennent que dès le XVII^{e} siècle dans l'Est de l'Amérique du Nord et pas avant le XIX^{e} siècle dans l'Ouest, les droits matrilinéaires avaient commencé à s'effriter sous la pression des revendications de droits de propriété privée de la part d'hommes étrangers ayant épousé des Autochtones, un affront aux coutumes tribales. La notion de propriété privée a donné naissance aux privilèges patrilinéaires et aux gouvernements dominés par les hommes, un moyen à peine détourné pour favoriser l'emprise des hommes blancs sur les richesses de leurs femmes indiennes (Fiske, 1987; Brown, 1970; Anderson, 1991; Devens, 1992). Theda Perdue (2003) trace un portrait différent des événements survenus dans le Sud-Est de l'Amérique. Selon elle, au début de la colonisation, les Européens ont voulu s'intégrer aux sociétés indiennes, notamment en épousant des Indiennes, en adoptant leurs enfants ou, comme ce fut le cas pour les Cherokees, en vouant allégeance au gouvernement. Cependant, au début du XIX^{e} siècle, les Cherokees ont adopté de nouvelles lois sur le mariage pour mieux contrôler les femmes, « qui pouvaient engendrer de nouveaux membres

légitimes de la société cherokee par la reproduction et le mariage » (Yarbrough, 2004 : 385) *[traduction]*.

Les femmes se sont battues contre les structures patrilinéaires de propriété et de filiation. Des grands-mères ont été séparées de leurs collectivités et extradées de leurs terres (Dussias, 1999; Berger, 1997; Bilharz, 1995). Cependant, leur résistance n'a pas donné les mêmes résultats partout. Berger (1997) résume les conséquences du droit non indien aux États-Unis. Au sein des Pamunkeys, la tribu de Pocahontas, les maris blancs n'ont pas le droit de vivre sur les terres des réserves, alors que les femmes qui épousent un non-Indien doivent renoncer à leurs terres tribales. La bande indienne wintun Cachil Dehe, de Californie, expulse les femmes qui épousent des non-Indiens. Elles perdent d'emblée leur droit d'appartenance et doivent quitter leur collectivité dans les 90 jours suivant le mariage. Avant 1993, les Hopis d'Arizona intégraient automatiquement les enfants dont les parents étaient hopis ou dont la mère seulement était hopie. L'intégration des enfants dont le père était hopi mais non la mère était votée à la majorité.

Les Pueblos de Laguna, au Nouveau-Mexique, intègrent automatiquement les enfants des femmes sans égard à leur situation maritale, mais ils refusent les enfants des hommes non mariés. Les Kialegees appliquent aussi des règles matrilinéaires : les enfants d'une femme sont intégrées ou intégrés sans égard au statut du père, mais dans le cas des enfants d'un homme kialegee et d'une mère non kialegee, il faut faire une demande au conseil, qui tient un vote à la majorité (Berger, 1997 : 51 à 53). La réserve de Standing Rock exige la divulgation de l'identité du père avant d'accorder le statut de membre de la tribu aux enfants des unions de fait (Medicine, 1993 : 128). Les règles matrilinéaires ne sont pas une garantie absolue pour les femmes. Les femmes mohawkes, divisées par des frontières internationales, subissent les difficultés issues de la *Loi sur les Indiens* d'un côté de la frontière, et celles des lois de l'État de l'autre. En 1928, une femme de la bande des Mohawks de St. Regis a perdu son droit de transmettre ses terres à ses petits-enfants parce qu'elle avait habité au Canada à une époque (Medicine, 1993).

Aujourd'hui, les règles d'appartenance de la Nation mohawk de Kahnawake sont très strictes. Les leaders ont contesté le projet de loi C-31 et la réintégration des femmes, leur argument étant qu'elles ont été expulsées en vertu de la loi et qu'elles ne doivent pas être autorisées à revenir (Alfred, 1995 : 122). Alfred décrit un revirement dans la position de Kahnawake qui, de société ouverte aux personnes de l'extérieur, est devenue une société « hautement sélective, s'appuyant sur des critères limités d'appartenance », destinés à empêcher la « destruction de la race indienne qui découlerait d'une saturation par des non-Indiens » (Alfred, 1995 : 163-4). Actuellement, la collectivité expulse les résidentes et les résidents qui sont non indiens, elle a adopté un moratoire sur les mariages mixtes et l'appartenance est fonction de « règles du sang », c'est-à-dire que les membres doivent prouver que leur sang est indien dans une proportion de 50 % au moins. Depuis 1981, les membres qui contractent un mariage mixte perdent la totalité des droits juridiques, économiques et politiques dont jouissent les Mohawks de Kahnawake (Alfred, 1995 : 169). L'objectif de ces règles est de protéger la culture et la spécificité identitaire, mais encore plus de marquer la résistance au pouvoir du Canada en refusant d'obtempérer au projet de loi C-31. Cette position a étayé l'argument voulant que les principes matrilinéaires

contraignent plus les femmes en matière de mariage et de reproduction, à cause de leurs plus grandes obligations envers la collectivité. De telles conditions obligent les femmes à choisir un partenaire à l'intérieur de leur collectivité et à se plier à des attentes politiques ainsi qu'à des principes de conduite personnelle qui enfreignent leur liberté.

La position de la collectivité matrilinéaire de Kahnawake, qui donne la prééminence au facteur racial, contraste diamétralement avec la définition de la citoyenneté adoptée récemment par la nation Nisga'a. Cette nation matrilinéaire de la Colombie-Britannique a conclu un traité d'autodétermination avec le Canada et la Colombie-Britannique. Dans l'Accord définitif, au chapitre 20, la nation Nisga'a fixe les règles qui déterminent les droits de citoyenneté au sein de la nation, sans englober toutefois les droits et les privilèges associés au statut d'Indienne ou d'Indien qui sont prévus dans la *Loi sur les Indiens*. Les Nisga'as distinguent participation et citoyenneté, et des critères régissent l'admissibilité des Autochtones et des non-Autochtones. L'admissibilité à la citoyenneté est transmise en ligne maternelle. Une personne peut devenir participante de la nation Nisga'a si elle a une ascendance nisga'a et si sa mère est née dans une tribu nisga'a. Les descendantes et les descendants ainsi que les enfants adoptées ou adoptés d'une personne qui remplit les critères y ont également droit. Une personne autochtone mariée à une participante ou à un participant nisga'a a également droit à la citoyenneté si elle a été adoptée ou prise en charge par l'une des quatre tribus nisga'as devant témoins. En fait, l'admission est officialisée lors d'une fête d'établissement (aussi appelée fête de déplacement des pierres). Les non-Autochtones titulaires de la citoyenneté canadienne ou de la résidence permanente peuvent être admissibles moyennant les critères suivants : être membres d'une bande indienne avant le 11 mai 2000; avoir leur résidence habituelle sur le territoire nisga'a; avoir épousé une participante ou un participant nisga'a; avoir été adoptées et adoptés ou prises et pris en charge par une tribu nisga'a selon les lois traditionnelles, *Ayuukhl Nisga'a*.

Les critères d'admissibilité de la nation Nisga'a, fidèles à la coutume matrilinéaire, n'obligent pas les femmes à trouver un partenaire au sein de la nation. Les enfants des hommes nisga'as sont admissibles sur démonstration de la filiation de leur père à une ancêtre née au sein d'une tribu nisga'a. Les femmes ne sont pas tenues de divulguer l'identité du père pour inscrire leurs enfants à titre de membres de la nation Nisga'a. Cependant, la citoyenneté nisga'a ne confère pas le statut d'Indienne ou d'Indien et ne résout donc pas le problème causé par l'obligation de divulguer l'identité du père pour obtenir ce statut. Les citoyennes et les citoyens nisga'as qui ne satisfont pas aux critères de la *Loi sur les Indiens* pourraient donc avoir moins de privilèges que les citoyennes et les citoyens inscrits.

L'instabilité de la structure d'autorité et les tentatives répétées du Canada et des États-Unis pour restreindre la souveraineté des peuples malgré ses professions du contraire font déplorer à Beatrice Medicine (1993) que les femmes autochtones soient tenues en otage sous le triple joug des croyances et des lois traditionnelles, des lois des États américains ou des provinces canadiennes et de celles du fédéral. Ce triple joug est renforcé par les tiraillements permanents sur la question de savoir si les Premières nations doivent s'affirmer à titre d'entités politiques investies de droits inhérents ou à titre d'entités culturelles distinctes par la race. Cette conjoncture oblige les femmes à demander aux tribunaux de confirmer leurs

droits ancestraux en matière d'adoption et de filiation matrilinéaire, alors que leurs problèmes découlent d'une vision masculiniste de la tradition et de conseils dirigeants masculins imposés par l'État (LaRocque, 1997). Pour ces raisons, les participantes à cette étude demandent la révision des lois et des politiques. Comme nous le verrons plus loin, elles proposent de revenir aux lois traditionnelles pour faire obstacle aux règlements de l'État qui empiètent sur leur vie privée. Elles savent cependant que cette avenue offre un mince bouclier et, par conséquent, elles revendiquent également la protection des instruments nationaux et internationaux en matière de droits de la personne.

5. L'ORGANISATION SOCIALE ET LA CULTURE JURIDIQUE DE TROIS PREMIÈRES NATIONS MATRILINÉAIRES

Depuis des temps immémoriaux, des peuples de même origine linguistique (la famille des langues athapaskanes) et sociale, partageant une assise culturelle et économique commune, vivent dans la région centrale intérieure de la Colombie-Britannique. Les « Carriers », comme les Européens ont appelé les Premières nations de cette région, entretenaient des liens au nord, au sud, à l'est et à l'ouest par l'intermédiaire de partenariats commerciaux et de pratiques de gouvernance célébrés à l'occasion de fêtes appelés aujourd'hui les *balhats*, ou *potlatchs*. La Première nation du lac Babine, la plus importante de la région, compte quelque 2 200 membres. Sa plus importante collectivité vivant sur une réserve forme maintenant une banlieue du village Burns Lake. Les terres ancestrales de la Nation entourent le lac Babine et continuent d'être administrées selon la coutume, les chefs héréditaires étant les leaders des quatre clans matrilinéaires. La Nation des Carriers de Cheslatta, vivant au sud de Burns Lake, compte seulement 296 membres, et la bande Nee-Tahi-Buhn est encore plus petite, avec 132 membres inscrites et inscrits. Voisine de la collectivité de Cheslatta, la petite réserve de la bande Nee-Tahi-Buhn se trouve au sud du lac Burns. Les collectivités de ces Premières nations vivent passablement éloignées les unes des autres et des grandes collectivités dominantes. Les déplacements peuvent être compliqués par de mauvaises conditions météorologiques, les traversiers n'étant pas toujours fiables, pas plus que les routes secondaires et les chemins forestiers. Tous ces facteurs ne facilitent pas la vie des femmes et de leurs familles qui ne peuvent vivre dans leur collectivité natale ou à proximité.

Les trois Premières nations se rencontrent fréquemment lors des *balhats*. Sur une base moins régulière, elles participent à des *balhats* qui réunissent toutes les nations de la région centrale intérieure afin de discuter d'enjeux politiques d'intérêt commun. Les personnes entretiennent des liens avec les collectivités avoisinantes et les Premières nations voisines par le mariage, la famille élargie ou les affiliations entre clans. La pêche estivale au saumon ramène des membres non résidentes ou non résidents à la maison, et c'est l'occasion de partager la récolte et des célébrations culturelles. Il s'agit d'un moment clé pour les femmes, qui peuvent participer aux activités sociales et enseigner les traditions aux jeunes générations.

Malgré la confusion entretenue autour de l'identité des femmes des Premières nations par le régime de la *Loi sur les Indiens* – une source persistante de désorganisation des relations entre les femmes et leurs enfants –, les coutumes sociales, culturelles et juridiques des trois Premières nations ont assuré la clarté et la stabilité. L'organisation de la bande Nee-Tahi-Buhn, de la Nation de Cheslatta et de celle du lac Babine repose sur des principes matrilinéaires. Dans chacune de ces nations et dans les nations voisines, la filiation est féminine. Selon la tradition, l'identité féminine n'est pas subordonnée à celle de son mari ou de son père, et ne devrait donc pas changer au cours de sa vie comme l'exige la *Loi sur les Indiens*. Selon la tradition de son peuple, c'est la femme qui détermine l'identité nationale. La régénération du clan passe par la femme. Les leaders des clans, qui sont les chefs héréditaires, accèdent à ce rang par les liens de parenté du côté de la mère. L'appartenance au clan de la mère définit l'identité personnelle, et cette affiliation dicte des obligations et des

responsabilités viagères à l'égard d'autrui, ainsi que les vertus de la générosité et du respect, les valeurs fondatrices des enseignements sacrés et de la sagesse originels.

Les lois coutumières naissent, vivent et acquièrent toute leur signification au fil des bouleversements sociaux et culturels. Ces lois coutumières se définissent chaque fois que des pratiques et des institutions choisies et consacrées sont invoquées pour régler des différends et réglementer des domaines comme les modes d'occupation des terres et l'accès aux ressources, la succession aux postes d'autorité, l'appartenance au groupe, l'adoption, les droits de résidence, l'accession à la propriété foncière et l'héritage des biens personnels, ainsi que l'établissement de l'étiquette intercommunautaire et d'un protocole social. La conception moderne du droit coutumier ne rend pas compte, et ne pourrait rendre compte, des lois anciennes telles qu'elles se déclinaient avant l'invasion eurocanadienne. Le droit coutumier est un ensemble de pratiques toujours en évolution, légitimées du fait qu'elles sont attribuées à la tradition ou à la coutume et consacrées par des précédents historiques.

Pour comprendre le droit coutumier, il est nécessaire de lire attentivement les récits traditionnels d'inspiration sacrée. Ils témoignent d'une vérité établie qui est ancrée sur la foi et une sagesse incontestée. Comme nous l'avions déjà illustré dans nos travaux précédents (Fiske *et al.* 2001; Fiske et Patrick, 2000), les traditions orales modernes rejoignent de façon impressionnante les récits consignés voilà plus d'un siècle, une conformité qui en dit long sur l'influence de la tradition sur la définition des prérogatives et des droits contemporains. En ce sens, les lois coutumières attestées lors des *balhats* représentent beaucoup plus qu'un lien moral : elles dictent sans équivoque comment les choses *doivent* être faites.

Les lois coutumières orientent les règles d'appartenance à la famille, au clan et à la collectivité. L'éducation des enfants relève à la fois du clan de la mère et de celui du père, qui sont investis de responsabilités réciproques à compter de la naissance jusqu'à la mort et au-delà puisque les deux clans célèbrent les morts lors des rites funéraires. Le système des clans assure l'enfant de multiples liens à la collectivité : une affiliation aux clans de la mère et du père, ainsi que des réseaux familiaux élargis liés entre eux par les grands-parents des parents. L'enfant vient au monde dans un réseau de parenté et pour établir des liens de parenté puisque les clans sont liés entre eux par l'enfant. Dans les trois nations, la phrase « nous formons une grande famille » est fréquente et, même si les traditions anciennes de réjouissance n'ont plus la même importance (selon des membres de la Nation de Cheslatta), les principes fondateurs de la création et du respect des liens familiaux matrilinéaires continuent d'être commémorés et de s'appliquer.

Si une femme ou un couple n'a pas d'enfant, ou si une ou un enfant n'a pas de parent qui en prend soin, les lois coutumières dictent le processus d'adoption. L'adoption procure à l'enfant beaucoup plus qu'une famille nucléaire ou élargie. Elle l'insère dans un clan, celui de la mère, qui sera en relation avec le clan paternel attribué. Si la mère adoptive est seule, le clan paternel attribué sera habituellement celui de son père. Ainsi, les enfants ne se trouvent jamais dans une famille monoparentale, comme il arrive souvent lorsque l'organisation sociale repose sur la famille nucléaire. Voici à ce sujet l'explication d'une jeune femme :

> *Ma tante m'a affirmé que les gens ne rejetaient jamais leurs enfants. Lorsqu'un enfant a besoin d'un foyer, il se trouve toujours quelqu'un de la famille pour s'en occuper. C'est ce qui est arrivé dans ma famille immédiate. Nos parents ont été tués et, même si le Ministère nous a pris en charge, notre famille nous a transmis les enseignements traditionnels. Nous avons appris à faire la récolte de ce dont nous avons besoin pour l'hiver. Nous avons appris les coutumes du potlatch, et nos oncles et nos tantes nous ont enseigné les traditions transmises de génération en génération.*

Une autre femme décrit comment ses parents ont adopté des membres de la famille :

> *Ma mère et mon père ont adopté la fille de ma tante lorsqu'elle est morte, selon la coutume. Je suis née beaucoup plus tard, et j'ai toujours considéré ma cousine comme ma soeur biologique. Elle n'était pas traitée différemment. Lorsque la première femme de mon défunt père est décédée, il a épousé ma mère et elle a immédiatement adopté les quatre enfants de mon père, qu'elle a traités comme les siens.*

La loi coutumière de l'adoption contribue également à la survie des familles et des clans. Lorsqu'il manque de femmes en âge d'enfanter dans une famille ou un clan, les femmes peuvent adopter des enfants (souvent dans le clan de leur père) afin de préserver la vitalité de la famille et l'unité du clan.

Les liens familiaux font le pont entre trois générations lorsque les grands-parents adoptent leurs petits-enfants. Des cérémonies tenues dans la salle des fêtes sanctionnent les adoptions et permettent de diffuser la nouvelle dans la collectivité immédiate et au-delà puisque l'histoire est intégrée à la tradition orale du clan et la personne adoptée prend la place qui lui revient dans la salle des fêtes. L'adoption coutumière des petits-enfants recèle divers avantages : l'enfant vit avec des personnes aînées qui peuvent lui transmettre le savoir et la sagesse traditionnels; les personnes aînées peuvent compter sur les soins d'une personne plus jeune à la fin de leur vie et des liens mutuels et permanents unissent l'ensemble des membres de la famille intergénérationnelle élargie. Si on empêche l'adoption des enfants, les services sociaux en assument la charge et les envoient dans un foyer à l'extérieur de la nation.

> *C'est une perte pour la culture, et leur âme sera perdue à jamais. Ils erreront tels des êtres perdus dans l'immensité sauvage.*

Les jeunes adultes qui reviennent dans leur collectivité après avoir vécu dans une famille d'accueil racontent à quel point il leur est difficile ensuite de se faire reconnaître par des personnes aînées et de s'intégrer à un clan. Une fois les obstacles franchis, alors seulement leur est-il possible de s'identifier par le nom du clan et le nom des chefs de leur famille élargie.

L'appartenance à un clan matrilinéaire détermine l'identité, indissociable des terres ancestrales. Auparavant, les nations occupaient leurs terres ancestrales selon le cycle annuel des activités de subsistance. Les familles et les clans étaient reliés à la terre par leurs ancêtres

matrilinéaires. Les chefs des familles et des clans prenaient soin de la terre pour assurer la subsistance quotidienne et l'approvisionnement de la salle des fêtes. Les chefs héréditaires de la Nation du lac Babine portent des titres qui les associent directement à des territoires de ressources précis. Ces titres ont survécu au temps, certains pouvant même être retracés jusqu'à leur première occurrence dans les registres européens, en 1810. Le nom ou le titre est réputé « vide » ou « vacant » lorsque la ou le chef meurt, et il devient « rempli » lorsque le poste est occupé de nouveau. C'est ainsi que la succession matrilinéaire maintient l'identité nationale et que, sur les plans symbolique et social, elle renforce les principes féminins du renouveau de la vie et de la perpétuation de la Première nation. Les titres donnés aux chefs, l'utilisation des territoires de ressources et les cérémonies de fête assurent la vitalité de l'identité du clan et des relations entre les clans. L'acquisition de l'identité individuelle et du sentiment du moi est étroitement liée aux lieux et aux pratiques sociales.

Les rites cérémoniels, la pierre d'angle de la structure traditionnelle de gouvernement, ont subsisté parallèlement aux pratiques électorales prescrites par la *Loi sur les Indiens*. Les protocoles sociaux de la fête – depuis la disposition des sièges jusqu'aux tenues d'apparat (dont la symbolique représente le clan de la personne qui les porte ainsi que le clan du père), en passant par la narration historique dans les chansons et les discours – perpétuent le cadre des principes et des pratiques juridiques coutumiers. La succession aux fonctions de chef, la sanction des fautes personnelles (comme les liaisons extraconjugales) et, plus récemment, le rétablissement du droit punitif en cas de délits sociaux et criminels font tous partie des traditions festives qui relèvent des chefs héréditaires. Un clan organise la fête durant laquelle on vaquera aux affaires de la collectivité. Les invitées et les invités, qui représentent diverses Premières nations de la région, observent les travaux dirigés par les chefs héréditaires, ce qui comprend les discours, la prise de décisions et de mesures conformément à la coutume.

L'incursion dans les lignées matrilinéaires qui forment la base des clans menace l'avenir de la tradition festive et, partant, les fondements mêmes de la gouvernance, du droit et, au bout du compte, de l'identité individuelle. Comme la filiation matrilinéaire forme le socle de l'identité culturelle, on s'explique mal que les codes d'appartenance contemporains ne soient pas assis sur les lois coutumières, du moins pour ce qui est de la bande du lac Babine et de la bande Nee-Tahi-Buhn. Toutes deux se fondent sur la Loi. On trouve diverses explications officielles de cette situation. La première a trait à l'obligation de ces nations de restreindre l'adhésion aussi efficacement que possible aux membres inscrites et inscrits en raison de leur dépendance au financement du fédéral. La deuxième explication invoque les négociations de traités en cours, qui obligent les nations à reporter le règlement des questions d'appartenance et de citoyenneté tant que les traités ne seront pas signés. Troisièmement, cette temporisation leur permet de voir si l'accord signé par leurs voisins de l'ouest, les Nisga'as, est concluant. Enfin, quatrième et dernière explication, les négociations avec le fédéral mènent rarement aux réformes promises, et il serait imprudent d'augmenter inconsidérément l'effectif avant de connaître les intentions exactes d'AINC en ce qui concerne les services essentiels et le transfert de pouvoirs à la Nation. Entre-temps, cette conformité aveugle aux règles sur l'appartenance de la *Loi sur les Indiens* n'apporte rien de bon pour les femmes affligées par la séparation de leurs enfants et de leurs petits-enfants de la collectivité.

La Nation des Carriers de Cheslatta a adopté une règle fondée sur l'appartenance d'un seul parent, ouverte à la descendance de l'ensemble des membres d'origine. Si les projections de Clatworthy s'avèrent, l'effectif de la Première nation de Cheslatta devrait augmenter. Clatworthy (2005 : 31) prévoit en effet une hausse constante de la population des Premières nations qui auront appliqué la règle fondée sur l'appartenance d'un seul parent pendant plus de 50 ans. Selon le chercheur, un faible déclin de la population inscrite devrait s'ensuivre, de plus en plus accentué d'ici 2077, parallèlement à une augmentation de la population non inscrite. La Nation du lac Babine et la bande Nee-Tahi-Buhn suivent les règles de la *Loi sur les Indiens*. Si elles persistent sur cette lancée durant les 75 années à venir, elles devraient connaître une baisse de la population inscrite, mais pas avant 45 ans toutefois. La population des survivantes et des survivants et des descendantes et des descendants non admissibles à l'inscription et à l'appartenance à une bande grimpera en flèche d'ici 2077 – représentant le tiers de la population.

Les codes d'appartenance qui découlent de la *Loi sur les Indiens* ont pour effet de marginaliser les femmes qui ont recouvré leur statut par suite du projet de loi C-31. En marginalisant les membres réintégrées, la conformité à l'article 6 menace le bien-être de personnes, de familles, de clans et de collectivités entières. Les membres réintégrées et leur descendance, dont les droits d'inscription et d'appartenance ne sont pas garantis, sont peu susceptibles de résider sur les réserves. Dans les territoires de ces peuples, qui recouvrent la région dite de Bulkley et Nechako du centre de la Colombie-Britannique, les déplacements d'une collectivité à l'autre sont onéreux et dangereux. De vastes distances séparent les collectivités, les conditions météorologiques sont difficiles et les routes ainsi que les chemins secondaires sont dans un piètre état. La récolte estivale de ressources alimentaires naturelles attire toute la famille, sans égard au statut, dans les villages côtiers traditionnels (dont Old Fort et Fort Babine sur la rive du lac Babine) pour une période intensive de travail et de socialisation. Les jeunes enfants apprennent les traditions directement de leurs grands-mères. Cependant, pour les enfants sans statut, ce trésor est en péril. N'ayant pas le droit d'hériter et n'ayant pas facilement accès aux services financés par le Canada, ces enfants réalisent très rapidement les stigmates imprimés par les catégories et les distinctions établies dans la *Loi sur les Indiens*.

Le fils inscrit en vertu du paragraphe 6(2) d'un membre de la bande du lac Babine a grandi loin de la terre natale, mais il passait ses étés avec la famille de sa mère, à pêcher et à faire de la cueillette. Voici comment il décrit les difficultés rencontrées, une fois parvenu à l'adolescence, pour se faire accepter dans un contexte d'incertitude quant à l'avenir des terres de réserve :

> *J'ai reçu toutes sortes d'étiquette pendant mon enfance : visage pâle, sang-mêlé, faux Indien, Indien à la manque. Malgré ce qu'on peut en penser, le projet de loi C-31 a des répercussions sur notre vie personnelle. Actuellement, j'aimerais suivre une formation en mécanique, mais il n'y a pas assez d'argent pour tous les membres inscrits de la [nom de la nation], alors imaginez pour un enfant relevant du paragraphe 6(2) qui vit à l'extérieur de la réserve et qui a besoin d'aide pour étudier.*

> *J'aimerais construire une maison à [nom du village], mais la bureaucratie est écrasante. La bureaucratie traditionnelle – les règles sur les terres héréditaires et de clan – demande de comprendre le système des balhats et des clans, en plus de sa lignée familiale. Quand ma mère a épousé mon père, elle a rompu la lignée familiale selon le système des balhats. Même si le projet de loi C-31 a entraîné beaucoup de problèmes, j'ai l'impression d'être puni parce que ma mère a choisi d'exercer librement ses droits [...] J'ai eu tellement de problèmes à me faire accepter, à m'intégrer.*

La *Loi sur les Indiens* perturbe le développement de l'identité et la cohésion sociale à cause notamment de la façon dont le gouvernement *conçoit* la famille. La conception eurocentrique de la famille repose sur l'unité nucléaire formée de deux parents, économiquement indépendante de la famille élargie. L'identité est assujettie à l'association au lignage patrilinéaire. Une famille est réputée incomplète si l'enfant et la collectivité ne connaissent pas les deux parents. De là la prescription de l'article 6 de la *Loi sur les Indiens*, qui subordonne le fait d'être « Indienne ou Indien » à l'inscription ou non des parents des enfants. Même si la Loi reconnaît que ce statut peut être est octroyé par l'adoption, elle continue de favoriser la structure familiale à deux parents qui est à l'origine de la discrimination sexuelle depuis 1876, année de l'entrée en vigueur. Bref, la sanction apparente des règles coutumières de l'adoption reste un voeu pieux puisque la transmission du statut repose encore sur le modèle de la famille à deux parents. On croira à l'acceptation réelle de l'adoption coutumière quand elle donnera le plein statut aux enfants adoptées et adoptés conformément à la coutume des relations mutuelles des clans.

Le concept de la famille patrilinéaire à deux parents ne permet pas de reconnaître les femmes à la fois comme mères et comme figures d'autorité de plein droit. Les traditions matrilinéaires des trois Premières nations étudiées – que l'on retrouve également chez les Premières nations patrilinéaires – font foi du respect et de la vénération voués au pouvoir des femmes de donner la vie (Redbird, 1995). La valeur donnée aux soins et à la sagesse des mères s'exprime de toutes sortes de façons. C'est pourquoi les femmes occupent un rôle central au sein des autorités gouvernementales, à titre de chefs traditionnelles et élues, d'administratrices, de prestatrices de services professionnels, paraprofessionnels et bénévoles. Il va sans dire qu'elles sont l'âme de la famille, de façon imperceptible bien souvent. Même si leur rôle dans la famille n'est pas souligné de façon régulière, et rarement sur la place publique, on ne le tient pas moins en haute estime. Lors des funérailles et des fêtes, des célébrations communautaires et intercommunautaires, les femmes sont au coeur des activités et du travail. Elles contribuent également à la vitalité des familles et des collectivités en perpétuant les activités de leurs ancêtres comme la pêche, la chasse, le piégeage, la cueillette des fruits sauvages et la conservation des aliments. Elles perpétuent l'identité des collectivités et des Premières nations par leur art et leur artisanat, l'enseignement des langues et d'autres activités connexes au sein de leurs collectivités, de l'école de leurs enfants et dans la région (elles participent de près aux célébrations annuelles comme la Journée nationale des Autochtones, par exemple). En assumant une multiplicité de rôles – elles sont tantôt responsables, tantôt soignantes, tantôt chefs –, les femmes prolongent leurs rôles maternels dans la sphère sociale. Les femmes donnent la vie et assurent tout naturellement l'unité sociale de la collectivité, si bien que, dans l'imaginaire

collectif, la « mère » est entourée d'une aura de pouvoir, de sagesse et de connaissance qui est l'essence du bien-être individuel, familial et communautaire.

Selon Wendy Cornet (2001 : 15-17, 20), il est impératif de soumettre la Loi à une analyse visant l'égalité entre les sexes, tel qu'il est prévu dans la politique d'AINC. Cette analyse portera sur les incidences néfastes pour les femmes des politiques qui découlent directement de la Loi et des décisions prises à l'échelon local par les Premières nations elles-mêmes relativement aux codes d'appartenance et aux droits et privilèges connexes. Pour réparer les torts causés aux sociétés matrilinéaires, non seulement faudra-t-il garantir les droits à l'égalité individuelle prévus par la Charte, mais il faudra en outre *créer* un contexte propice à la cohésion sociale et à la pérennité culturelle. Toute violation du droit matrilinéaire coutumier est nocive pour les relations entre les hommes et les femmes, et particulièrement les relations à l'intérieur des clans et de la famille élargie.

Le projet de loi C-31 enfreint nettement les principes matrilinéaires et les pouvoirs sociaux des femmes qui découlent des valeurs traditionnelles. L'entêtement à définir l'identité individuelle selon des politiques gouvernementales fondées sur la production de preuves de paternité et l'idéal de la famille nucléaire agit à contre-pied de la pérennité culturelle et sociale. Au reste, ces politiques contredisent la jurisprudence en matière de droits et de pouvoirs des Premières nations de s'autodéterminer selon le droit coutumier.

Avant de poursuivre l'analyse des répercussions juridiques du projet de loi C-31 pour les femmes des nations matrilinéaires, nous décrivons au chapitre suivant notre méthode de recherche et le cadre d'analyse utilisé pour éclairer l'expérience de ces femmes.

6. LA DÉMARCHE DE RECHERCHE

Les trois Premières nations participantes ont établi les protocoles de recherche et les principes déontologiques qui régissent leurs relations avec les équipes de recherche externes. Le rôle des Premières nations est très actif, depuis la soumission d'un projet de recherche, la sélection des membres de l'équipe de recherche jusqu'à l'analyse des résultats. Pour la présente recherche, les chefs élues et élus de chaque nation ont donné leurs instructions et ont examiné les projets avant la soumission. Une fois le financement obtenu, les chefs et des membres désignées et désignés de leur personnel administratif ont sélectionné une équipe de recherche à l'intérieur de la collectivité et ont fourni des conseils sur le libellé définitif des questions d'entrevue. Les membres du personnel ont en outre organisé les groupes de discussion à l'intérieur des collectivités, contribué de près au recrutement des participantes et des participants, choisi un lieu convenable et orchestré la publicité de l'événement. La Nation du lac Babine a tenu des réunions dans trois collectivités qui sont toutes préoccupées par les questions d'appartenance et l'incidence de la *Loi sur les Indiens* sur l'avenir de la Nation.

Les Nations ont défini deux objectifs du projet : effectuer une étude à l'échelon de la collectivité sur les pratiques qui ont cours et les préférences concernant les codes d'appartenance fondés sur le droit matrilinéaire coutumier, et colliger une base de données pertinentes sur les règles de filiation, d'appartenance et de citoyenneté en vigueur chez des peuples matrilinéaires des États-Unis, de Nouvelle-Zélande et d'Australie. À mesure que les travaux progressaient, un troisième objectif s'est imposé : décrire les conséquences affectives et psychologiques pour les femmes dont les petits-enfants n'ont pas droit à l'inscription. Ce nouvel objectif a ouvert trois nouvelles avenues de recherche : les lois coutumières en matière d'adoption intergénérationnelle; l'incidence historique des mariages arrangés ou imposés avec des non-Indiens ou des Indiens non inscrits, et les infractions aux dispositions sur les droits de la personne introduites par l'interruption des liens entre les grands-mères et leurs petits-enfants frappées ou frappés d'interdiction de résidence dans la collectivité. En cours de route, nous avons changé de cap et nous avons choisi de faire une étude comparative de l'Asie et de l'Afrique, où nous avons trouvé un corpus de recherche très étoffé sur les sociétés matrilinéaires et les perturbations attribuables aux règles patrilinéaires et de la patrilocalité. En Afrique, la richesse du corpus judiciaire a éclairé l'étude comparative de la conciliation entre les lois coutumières et les lois nationales des États (Barsh 2004 : 103). Ce corpus comprend des causes qui ont fait précédent et qui sont à l'origine de la révision de lois nationales en fonction des normes internationales. Ces causes portent sur des situations analogues à celles qui découlent de la *Loi sur les Indiens.* Comme ce fut le cas pour *Lovelace* en 1981, nous discuterons de causes qui ont eu un retentissement international.

Les personnes qui ont participé à la recherche se sont prêtées à deux types d'exercices : les groupes de discussion et des entretiens privés et confidentiels. Les groupes de discussion, organisés par des membres des collectivités, ont eu lieu dans les trois collectivités permanentes de la Nation du lac Babine et au sein de la bande Nee Tahi Bun. Nous n'avons pas été en mesure d'organiser une réunion avec la Nation de Cheslatta, mais nous avons interrogé des

membres sur une base individuelle. Au total, 83 personnes ont participé à la recherche. Elles ont été choisies sur une base volontaire, sur recommandation des chefs administratives ou administratifs, élues ou élus et héréditaires, ainsi que par la voie d'affiches annonçant les groupes de discussion.

Dans la mesure du possible, les réunions avaient lieu sur le territoire des réserves ou, si ce n'était pas possible, dans les salles de conférence utilisées habituellement par les collectivités. Les réunions ont été enregistrées sur bande audio. Au cours des réunions, des notes étaient prises sur des feuilles volantes à la vue de l'assemblée. Les entretiens privés se sont déroulés aux lieux choisis par les participantes et les participants. Certaines et certains ont accepté que l'entretien soit enregistré, d'autres ont refusé. Les histoires de famille sont éminemment personnelles. Il est impossible de ne pas raconter des choses qui concernent d'autres familles avec lesquelles la narratrice ou le narrateur a des liens. La nature délicate des questions posées sur les répercussions du projet de loi C-31, sur la division des familles et des collectivités par suite des distinctions établies par les paragraphes 6(1) et 6(2) a obligé l'équipe de recherche à adopter une méthode d'entrevue souple, adaptée aux besoins des sujets. Sept ont demandé que l'entrevue ne soit pas enregistrée et que leurs noms ainsi que les noms de membres de leurs familles ne figurent pas dans les rapports. Il était toujours possible de demander l'arrêt du magnétophone lorsque le contenu divulgué devenait trop personnel. Par respect pour la vie privée, la personne menant l'entrevue supprimait les détails personnels des transcriptions si la personne interrogée le demandait. Les notes et les transcriptions des discussions de groupe ne donnent aucun nom, et les bandes ont été détruites une fois la transcription terminée.

L'équipe de recherche a été informée des directives déontologiques de la Commission royale sur les peuples autochtones ainsi que des politiques en la matière de chacune des Premières nations. Les membres de l'équipe de recherche ont signé une déclaration de conformité aux lignes directrices, et les équipes d'administration des collectivités ont vérifié la conformité de la démarche de recherche. Enfin, le projet de recherche et les questions d'entrevues ont été soumis à l'analyse d'une équipe d'universitaires, chargée de vérifier la conformité aux normes reconnues. Les chercheures ont une expérience intime du projet de loi C-31 à cause de ses répercussions directes sur leurs propres relations conjugales ou à cause des perturbations qu'il a entraînées pour des membres de leurs familles respectives. L'expérience intime et une connaissance substantielle du projet de loi C-31 et des politiques qui en découlent constituaient des préalables incontournables de la sélection des membres des équipes de recherche communautaires. Dans chaque collectivité, un nombre considérable de femmes ne connaissaient pas la teneur du projet de loi C-31 ni ses répercussions sur le plan collectif. Avant chaque entrevue, la personne responsable expliquait comment la loi régit les droits des femmes à l'inscription et à l'appartenance, ainsi que les codes d'appartenance des Premières nations.

Les connaissances personnelles et l'expérience professionnelle diversifiées des chercheures ont été d'immenses atouts pour la recherche communautaire. Ensemble, elles cumulent des décennies d'expérience comme activistes sociales, conseillères municipales, administratrices communautaires et consultantes en services sociaux. Les personnes qui ont mené les entrevues et animé les groupes de discussion dans les collectivités étaient bien connues

des milieux communautaires autochtones. Toutes avaient déjà fait de la recherche et ont su mettre leur riche bagage à profit pour faire des recherches dans les archives et les bibliothèques selon des voies parfois différentes mais jamais contradictoires. Leur mandat était de faire des liens entre les récits des femmes, les causes judiciaires ayant créé un précédent et les politiques gouvernementales. La recherche visait également à faire remonter l'histoire familiale des femmes jusqu'aux registres des mariages et des naissances, un volet essentiel pour démontrer comment des pratiques imposées naguère aux femmes ont contribué à la marginalité où les confine actuellement le projet de loi C-31.

Les groupes de discussion ont donné lieu à des scènes déchirantes. La plupart des renseignements transmis ont eu l'effet d'une bombe. Très peu de participantes avaient réalisé les conséquences véritables de la clause limitative à la deuxième génération, et la plupart ne comprenaient pas les exigences du gouvernement concernant les preuves de paternité. Leur angoisse était palpable quand elles comprenaient enfin que leurs filles et leurs petites-filles n'avaient pas le choix de nommer le père pour que leurs enfants aient droit à l'inscription. Même des questions très générales ont suscité tristesse et angoisse chez les participantes amenées à parler des relations intimes au sein de leurs familles. Devant la souffrance et la détresse exprimées, nous n'avons pas eu le choix de réorienter notre analyse. Il nous est apparu évident que notre recherche devait aller au-delà des droits garantis par la *Charte canadienne des droits et libertés* et la *Loi sur les droits de la personne*, comme le prévoyait le projet initial, et que nous devions parler des traumatismes culturels et collectifs.

La nature de notre recherche a ravivé chez les participantes leur condition de membres d'un peuple colonisé. Comme nous le verrons en détail plus loin, toute discussion autour des relations familiales et des catégories juridiques ramène forcément à la surface les souvenirs douloureux de l'ingérence coloniale dans la vie des femmes. Entre les récits touffus de mariages forcés à des étrangers au siècle dernier et les luttes actuelles des grands-mères désireuses d'adopter leurs petits-enfants selon la coutume, les participantes ont refait l'historique de l'impact du colonialisme sur leurs relations familiales. Ces récits rappellent sans cesse l'impuissance de ces peuples, et des femmes en particulier, de mener leur vie privée à leur guise. La compassion que nous ont inspirée ces récits et les liens complexes qui unissent les personnes participantes et l'équipe de recherche communautaire ont peu à peu orienté la recherche vers la lutte des grands-mères et ce qu'elle nous révèle des traumatismes subis depuis des générations ainsi que de la complexité des contraintes sociojuridiques qui leur sont imposées.

Il serait exagéré de prétendre que les femmes étaient toujours d'accord entre elles sur toutes les questions soulevées lors des groupes de discussion et des entrevues. Seul point de convergence : l'opposition aux règles introduites par l'article 6 de la *Loi sur les Indiens.* Par ailleurs, l'argument voulant que l'article 6 ne doive pas régir les codes d'appartenance soulève automatiquement le dilemme de l'appartenance des personnes sans statut et des conséquences économiques pour la nation visée. Beaucoup de femmes de la Nation du lac Babine se sentent lésées par les négociations en cours avec la Colombie-Britannique. Elles hésitent à suggérer l'intégration de personnes sans statut avant la signature de traités. Une chose est certaine, l'ingérence du gouvernement canadien dans les affaires de la Nation est jugée excessive et responsable de la confusion et de la division entre les membres.

Pour les entrevues semi-structurées, les chercheures ont élaboré un guide succinct de sept questions. Les sujets devaient décrire les répercussions du projet de loi C-31 dans leur vie, celle de leur famille et celle de leur collectivité, ainsi que les effets de l'exigence relative à la divulgation de l'identité du père dans leur vie personnelle. On leur demandait ensuite de dépeindre les traditions du mariage et les coutumes relatives à l'appartenance de leur clan et de leur collectivité. Pour terminer l'entrevue, on leur demandait si les traditions pourraient s'appliquer aujourd'hui et quelles modifications aux règles et aux politiques de la *Loi sur les Indiens* mettraient fin à leurs problèmes. Dans les groupes de discussion, trois sujets étaient abordés : les répercussions du projet de loi C-31 sur la collectivité; les répercussions de la clause limitative à la deuxième génération sur les familles, ainsi que les répercussions de la politique sur la divulgation de l'identité du père pour les femmes, leur famille et les relations familiales.

Les réunions tenues dans les collectivités ont fait douloureusement ressortir que les femmes n'ont pas le choix de revendiquer et de défendre leur identité autochtone dans un cadre législatif qui tient la filiation patrilinéaire comme l'ordre normal des choses au sein des familles. À leurs yeux, la politique sur la paternité est insidieusement raciste. Quand on oblige les femmes à prouver que le père est un « Indien » pour obtenir l'inscription de leurs enfants, on sous-entend que les pères non identifiés ne sont pas des Indiens. Qui plus est, cette obligation fait intervenir les mêmes préjugés explicitement établis dans l'alinéa 12(1)*b)* : lorsque l'identité ethnique est stigmatisée sur le plan de l'acceptation sociale et du prestige, les femmes ont avantage à s'identifier au groupe privilégié. Les mères ont perdu leur prérogative de définir l'identité de leur enfant en fonction d'un réseau communautaire.

Aux yeux des femmes, certains éléments de la Loi pourraient être assimilés à des pratiques ethnocidaires puisque son application réduit le nombre des enfants admissibles à l'inscription d'une génération à l'autre, ce qui les coupe des ressources essentielles au maintien des liens avec leur communauté culturelle. En réduisant la population inscrite par des règles sur le mariage (article 6 de la *Loi sur les Indiens* de 1985), le gouvernement fédéral réduit le nombre d'Indiennes et d'Indiens à sa charge. Cependant, une fois qu'on a exposé le problème anticipé d'érosion des effectifs des réserves, on n'a rien dit de l'impact réel de la clause limitative à la deuxième génération. La Loi interagit avec d'autres politiques gouvernementales sur la construction de l'identité, de sorte que même l'identité familiale est menacée. Ces ramifications complexes nous forcent à repenser le cadre d'analyse des récits entendus.

7. L'APPLICATION D'UN CADRE THÉORIQUE AUX RÉCITS DU QUOTIDIEN

Nul ne peut aborder les répercussions enchevêtrées du projet de loi C-31 sans une réflexion parallèle sur le contexte historique du régime colonial, dont les intentions et les conséquences étaient foncièrement racistes et sexistes. Le plus difficile est d'articuler cette prémisse dans un cadre qui permettra à la fois la compréhension des conditions de vie des femmes et l'amélioration de ces conditions. Pour y arriver, il faut faire des liens entre, d'une part, les répercussions sociales, culturelles et juridiques qui ont perturbé les réseaux familiaux dont les femmes font partie, réseaux qui sont liés à la définition de l'appartenance à une Première nation et qui transcendent cette définition et, d'autre part, les traumatismes intergénérationnels entretenus par des forces externes qui imposent une vision différente et souvent contradictoire de l'identité et de l'appartenance.

Les migrations incessantes au sein des réserves autochtones influent sur le bien-être personnel et collectif. Par conséquent, nous devons envisager les traumatismes subis sur le plan personnel, mais également ceux que les blessures historiques ont imprimés à des collectivités entières. Cette analyse englobe nécessairement le contexte juridique général dont l'effet oppressif a façonné le quotidien et l'identité sociale en privant les femmes de leurs droits collectifs et en opposant droits individuels et droits collectifs.

La question des droits des femmes autochtones pose un défi particulier. Au cours des deux dernières décennies, des universitaires ont ramené le débat au concept des droits « concurrents » établis par la *Loi constitutionnelle* de 1982. Parallèlement, un autre concept a émergé suivant lequel il faut traiter les droits des femmes au même titre que les droits de la personne en général. C'est une dimension essentielle de la lutte des femmes pour le droit à l'inscription et à un traitement équitable à titre de citoyennes membres des Premières nations, résidant à l'intérieur ou à l'extérieur des réserves.

À la fin du XX^{e} siècle, le discours sur les traumatismes subis a intégré de nouvelles façons d'envisager la rupture de la transmission culturelle entre les générations qui peuvent être interprétées selon la métaphore de la blessure. Les psychologues et les conseillères et conseillers emploient le terme *traumatisme* pour décrire l'expérience personnelle d'un choc brusque et inattendu. Les anthropologues et les sociologues ont recours au concept du traumatisme culturel pour désigner l'effritement lent et insidieux du bien-être qui, bien que faisant l'objet de récriminations collectives, n'en est pas moins vécu à l'échelon individuel. L'utilisation de l'expression *traumatisme culturel* pour désigner ce processus insidieux permet de décrire l'expérience humaine de la souffrance immédiate et décalée, telle qu'elle est déterminée par un contexte social et historique précis.

Le concept du traumatisme culturel n'est pas utilisé de façon uniforme. Aux fins des présentes, nous avons retenu trois processus distincts : le traumatisme infligé sur le plan culturel; la stigmatisation ou le rejet d'une personne par toute sa communauté culturelle et le traumatisme historique. Le premier, le traumatisme infligé à une culture, est vécu collectivement. Sztompka (2000) décrit l'impact du traumatisme infligé à une culture comme un mécanisme de changement social qui perturbe la transmission culturelle de

façon rapide et imprévisible. Selon lui, une culture subit un traumatisme lorsque le changement social aboutit à une perturbation des « postulats de base d'une culture, c'est-à-dire que le changement est perçu comme étant foncièrement incongru par rapport aux valeurs essentielles, aux fondements de l'identité, de la fierté collective, etc. » (2000 : 453) *[traduction]*. En guise d'exemple, il cite notamment « le fait de juger illicites des structures familiales traditionnelles » *[traduction]*. Ainsi, le projet de loi C-31, en imposant le modèle patrilinéaire de l'identité et la discontinuité des modèles d'appartenance intergénérationnels, inflige un traumatisme à une culture, dont l'effet a été radical pour les cultures matrilinéaires. Au sein des Premières nations étudiées, les principes matrilinéaires déterminent les liens familiaux aussi bien que l'organisation sociale dans son ensemble. Chaque Première nation du centre de la Colombie-Britannique fait partie d'une même communauté cérémonielle, sur la base d'une tradition que l'on appelle les *potlatchs*, ou les clans. Chaque enfant qui naît appartient au clan de sa mère, et ce droit inné dicte sa participation à la société. Le fait d'appartenir à un clan place chaque membre de la collectivité en relation avec les autres. Comme les clans s'étendent sur toute une région, ils lient les collectivités entre elles. Dès lors qu'elle fait partie d'un clan, une personne est reconnue et intégrée à un réseau relationnel complexe de devoirs et d'obligations réciproques. Le projet de loi C-31 enfreint ces principes. Il bafoue les valeurs identitaires fondamentales et confine les individus dans des rôles mal définis, qui donnent lieu à des manifestations ambivalentes et incongrues de l'identité et de l'appartenance.

Quand une personne subit la stigmatisation ou le rejet de sa communauté culturelle, elle perd les repères culturels qui sont essentiels à l'expression cohérente de son identité. La nature même de la *Loi sur les Indiens* jette la base de cette stigmatisation. La catégorisation sociojuridique engendre des disparités sociales. Le projet de loi C-31 dicte un état d'être : il est commun au sein d'Affaires indiennes et du Nord Canada de désigner les Autochtones comme « relevant du projet de loi C-31 ». Même dans nos propres travaux, l'équipe de recherche et les participantes ont souvent marqué les distinctions sociales en disant qu'une telle personne était visée ou non par le projet de loi C-31 (par exemple, pour déterminer quelles collectivités comptaient des résidentes et des résidents relevant de C-31, qui avaient une mère relevant de C-31, et autres questions du genre). La stigmatisation et le rejet représentent des formes de traumatismes insidieux; signes d'une assimilation des préjugés coloniaux, ils aboutissent à la création de minorités doublement marginalisées à l'intérieur d'une minorité. Il en résulte un traumatisme collectif; la souffrance devient partagée, un signe de communion avec les victimes des violations morales et sociales. Contrairement à la conception libérale voulant qu'on puisse choisir parmi des identités multiples, l'identité est imposée par la force de façon négative : *relever* du projet de loi C-31 signifie ne pas être membre à part entière de la collectivité. Les personnes marquées sont déplacées, sans espoir d'être membre à part entière d'une collectivité.

Le traumatisme historique est directement ressenti à l'échelon collectif, puis indirectement selon le sens attribué aux événements traumatisants dans les récits historiques. Braveheart (1995 : 6) précise que les « blessures affectives et psychiques agissent collectivement et cumulativement dans le temps [...] l'effet se perpétue d'une génération à l'autre, ne se limitant pas à la vie d'une seule personne » *[traduction]*. Les traumatismes historiques touchent des réseaux étendus et traversent les générations, puisqu'ils façonnent l'expérience

des descendantes et des descendants des victimes du traumatisme originel. Ainsi, les répercussions intergénérationnelles des pensionnats sont sans doute l'exemple le mieux connu d'un traumatisme historique qui pèse encore lourd sur les collectivités des Premières nations. L'effet traumatisant des pensionnats a été multiple et complexe. Tout d'abord, le déplacement des enfants vers les pensionnats a eu un effet traumatique tant sur les enfants que sur les familles et les collectivités. Cette pratique s'étant étirée sur des décennies, les pensionnats ont provoqué un traumatisme aux cultures puisque les autorités politiques s'acharnaient à perturber, à déformer et à dénigrer le savoir, la langue et les coutumes sociales. La complexité du traumatisme historique est liée aux relations de pouvoir; les identités construites à partir de la vision de l'autorité dominante de la collectivité traumatisée se sont imposées de force dans les mécanismes de formation de l'identité. Des collectivités ont intégré, malgré elles, las préjugés racistes et dépréciateurs qui en sont les corollaires. Nous démontrerons plus loin comment les conséquences sociales et psychologiques subies par les membres des Premières nations dont l'identité a été définie par une réinscription au Registre des Indiens et la réintégration dans une bande, ou encore en vertu du paragraphe 6(2) sont à l'origine d'un double traumatisme historique. Le projet de loi C-31 procède d'une vision coloniale déformée de l'identité et de l'appartenance, et il est appliqué dans un contexte de perturbation culturelle qui exile les personnes visées d'une communauté culturelle cohérente porteuse de la sagesse et des compétences fondamentales pour la survie des collectivités. Dans ce contexte, le fait de relever du projet de loi C-31 tue l'estime de soi et entraîne des sentiments dépressifs dus à la privation, les victimes se sentant aliénées et reléguées en marge de leur collectivité.

L'identité factice engendrée par une cause politique commune entraîne toutefois un traumatisme collectif. Dans la mesure où des personnes dont le statut sociojuridique leur a été directement ou indirectement imposé par le projet de loi C-31 partagent la même souffrance, revendiquent des remèdes communs et conceptualisent leur catégorisation de la même façon, on peut affirmer qu'elles éprouvent un traumatisme collectif. Le fait de vivre les mêmes émotions les amène à concevoir différemment leur responsabilité sociale. L'assimilation dans le discours des catégories du projet de loi C-31 à l'identité sociale est un acte politique. L'intention est d'imposer un consensus social en conséquence d'un processus juridique, en reniant du même coup l'identité culturelle et la possibilité d'appartenir à la nation de son choix, laquelle est définie par sa culture et distincte des autres par la tradition, le territoire et le consensus autour des règles d'appartenance. Le fait de s'identifier à partir du projet de loi C-31 et de l'objectif politique commun qu'il semble proposer vaut peut-être mieux que la non-reconnaissance. L'expérience commune qui définit son identité et qui peut mener à l'action collective amène le groupe nouvellement constitué à mieux comprendre les souffrances des autres et à endosser des responsabilités réciproques et, à mesure que sa position morale se dessine, à accueillir d'autres personnes – si une collectivité s'est formée, unie par un sentiment de confiance politique et un sens commun de l'appartenance.

Néanmoins, l'octroi ou la perte du statut en vertu du projet de loi C-31 n'est pas en soi propice à la construction d'une nouvelle identité partagée par d'autres personnes dans la même situation. Pour développer une conscience commune, il faut avoir la possibilité de vivre proche des personnes qui vivent les mêmes choses et de communiquer facilement avec

elles à distance. L'acceptation de la nouvelle identité exige également d'abandonner ou d'adapter une identité préalable. Les femmes des Premières nations dans cette situation ont souvent été traitées d'« Autochtones de la ville », une étiquette parfois utilisée comme synonyme de trouble-fêtes qui s'ingèrent à distance dans les affaires de la communauté natale. C'est cette connotation péjorative qui ressort des luttes qui ont abouti à l'arrêt *Corbiere c. Canada* 1991 de la Cour suprême (se reporter à Lawrence 2003). Ces perceptions négatives des citadines alimentent des tensions perpétuelles qui risquent de provoquer un traumatisme intergénérationnel. Le torchon continue de brûler entre les femmes qui aspirent à l'émergence d'une conscience communautaire fondée sur le projet de loi C-31 et celles qui souhaitent une participation pleine et constructive à titre de citoyennes de leur Première nation d'origine, libres des contraintes imposées par le projet de loi C-31 ou le lieu de résidence.

8. LES TRAUMATISMES INFLIGÉS PAR LE PROJET DE LOI C-31 AUX FEMMES DES PREMIÈRES NATIONS ET À LEURS CULTURES

Le traumatisme subi par la culture

Dans les documents consultés, les femmes de la Nation du lac Babine, de la Nation de Cheslatta et de la bande Nee-Tahi-Buhn, ainsi que les membres de leurs familles, témoignent de souffrances et de bouleversements personnels qui se ressemblent. Toutes ont vécu la douleur de l'aliénation géographique et culturelle de la communauté natale, les tensions au sein des familles, la peur de la clause limitative à la deuxième génération et la discrimination. À l'unisson, elles recommandent la réparation des torts par un retour aux règles traditionnelles d'appartenance et d'identité, c'est-à-dire au régime d'appartenance à un clan matrilinéaire et à la structure traditionnelle du gouvernement communautaire où les femmes occupent des postes de chef.

Le pire traumatisme infligé aux cultures des Premières nations étudiées découle des règles patrilinéaires en matière de transmission du statut. Au sein de ces nations, l'appartenance est déterminée par le lignage matrilinéaire. Dans un système de clans, les soins et la subsistance des enfants ne relèvent jamais d'une famille nucléaire unique. Dans tous les cas, deux clans interviennent dans la vie des enfants. Si un père ne fait pas partie de la collectivité ou s'il est inconnu, le clan du père de la mère assume les obligations paternelles envers l'enfant. Pour une fille, cela suppose que les femmes du clan du père s'intéressent de près à son éducation et à son bien-être, non seulement dans son enfance, mais tout au long de sa croissance, et même quand elle-même devient mère. Les garçons reçoivent aussi les soins et les conseils du clan paternel. Les rôles du clan paternel sont officialisés lors de rites de passage et les obligations réciproques sont clairement définies avec le clan maternel. Encore aujourd'hui, l'éducation des enfants de la Nation du lac Babine qui résident sur la réserve suit ces principes. La Nation de Cheslatta et la bande Nee-Tahi-Buhn n'appliquent plus aussi formellement les coutumes du potlatch, selon certains témoignages, mais les obligations communautaires définies par le lignage maternel ont toujours autant de poids sur l'éducation des enfants et la transmission de l'identité culturelle.

L'imposition de règles de filiation patrilinéaires a entraîné toutes sortes de perturbations irréversibles de l'ordre social, qui ont touché les droits liés à l'appartenance, à la participation à la vie culturelle et à l'héritage. Aux yeux de certaines participantes, ces règles sont la cause des reculs linguistiques puisque des femmes et leurs enfants ne peuvent plus vivre dans les réserves, elles ont bouleversé l'ordre traditionnel de succession aux postes de chef héréditaires et entraîné la perte de précieuses ressources humaines qualifiées et compétentes à cause du manque de logements pour les femmes réintégrées. Une personne soutient que l'ingérence gouvernementale dans la vie privée nourrit le ressentiment des populations, qui se transforme à terme en violence. La montée des tensions au sein des familles et des collectivités fait oublier les principes traditionnels du respect et de la générosité. Les enfants n'ont pas de liens avec leur culture lorsque la distance ou le statut les en exilent. Voici comment s'exprime à cet égard une femme ayant vécu cette expérience dans son enfance :

> *Je suis convaincue qu'il faut une communauté pour éduquer un enfant. Sans le soutien et l'aide de la communauté, l'enfant n'apprend pas sa culture ni sa langue. Perdus et confus, les enfants dans cette situation se retrouvent à la rue.*

Une autre décrit les conséquences culturelles à long terme de ne pas enseigner les traditions de respect aux jeunes. À la question portant sur l'importance actuelle des traditions, une jeune femme a répondu :

> *Je crois que les traditions nous guident encore de nos jours, particulièrement si elles sont respectées à la lettre. Nous évitons les problèmes parce que nos traditions sont fondées sur le respect. Nous apprenons le respect en toutes choses, les animaux et les plantes y compris. Si tout est fondé sur le respect, personne ne peut se sentir exclu. Tous trouvent la place qui leur appartient. Nous devons revenir à des principes traditionnels, qui ne sont pas les mêmes que ceux du gouvernement.*

Selon le témoignage d'une leader dans sa communauté :

> *Nous venons de vivre une période de méfiance, d'irrespect, durant laquelle il n'était question que de gestion et de pouvoir. Nous avons oublié notre identité historique, notre langue et nos traditions culturelles. Nous avons mélangé les méthodes occidentales et les traditions autochtones. Elles se heurtent parfois, nous laissant des blessures inutiles.*

Elle poursuit en disant que si les traditions matrilinéaires sont restées vivantes pour les personnes qui résident dans les réserves et celles qui demeurent assez près pour apprendre la façon de vivre de leur peuple en participant aux *balhats*,

> *[...] des répercussions indirectes attendent les personnes qui reviennent dans la communauté après s'en être éloignées si elles ne sont pas préparées ou si elles n'ont pas maintenu de lien avec les enseignements traditionnels. [Les problèmes arrivent quand ces personnes tentent] d'imposer des méthodes et des principes incompatibles avec les usages traditionnels.*

Son expérience de l'administration et de la régie lui a fait réaliser que

> *[...] les méprises pullulent pour ce qui concerne les privilèges. Ces personnes ont tendance à penser que nous, les leaders en poste ou qui ont précédé, sommes responsables des choix de leurs parents. Elles veulent faire porter à la Nation le blâme pour tous les torts endurés à cause du gouvernement.*

Ses observations sont corroborées par les expériences individuelles de chefs et de titulaires de charges administratives d'une autre collectivité. Les personnes aînées y commencent tout juste à ressentir et à admettre les répercussions du projet de loi C-31 sur leurs familles et sur leur petite Nation de moins de 300 membres. Elles multiplient les pressions sur la Première

nation pour qu'elle fournisse des services aux enfants non inscrites et non inscrits et des logements aux femmes réintégrées et à leur famille. Voici comment le personnel administratif ou élu résume la situation :

> *[...] les membres qui relèvent du projet de loi C-31 se retrouvent [...] perdus parce qu'ils n'ont aucun avantage. Nous sommes perdants à cause du projet de loi C-31. Les personnes visées ne comprennent pas pourquoi et nous en veulent quand nous leur refusons des services.*

Ces commentaires du personnel élu et administratif sont confirmés par des femmes et leurs enfants qui ont perdu et recouvré leur statut et leur appartenance à une collectivité. Les récits personnels mettent en évidence à quel point le projet de loi C-31, en provoquant la séparation des familles, a imposé un traumatisme profond aux cultures. Des femmes ayant grandi à l'extérieur de leur collectivité éprouvent énormément de difficulté à y revenir. Dès leur jeune âge, elles sentent les différences entre les cousines et les cousins de la famille élargie, dont certains hériteront du patrimoine familial et d'autres pas. Des leaders ont obtenu leur statut en vertu du paragraphe 6(2), ce qui signifie que leurs enfants, qui ont pourtant grandi au sein de leur culture, n'ont pas de statut. Cette situation rend l'avenir de la collectivité très incertain. Une jeune fille appartenant à une grande famille dont les membres parlent couramment la langue maternelle et connaissent à fond le cycle économique traditionnel nous fait part de ses angoisses :

> *Comme je l'ai dit, mes tantes sont inscrites en vertu du projet de loi C-31. Elles ne vivent pas dans ma communauté, mais nous passons l'été dans le village dont nous sommes originaires. C'est à cet endroit seulement qu'elles peuvent faire partie de la communauté. À mon sens, elles font partie de notre communauté, et c'est là qu'elles mettent en pratique le savoir traditionnel et leur culture. C'est bien parce qu'elles nous enseignent la tradition. Elles ont elles-mêmes appris les traditions dans la communauté. La tradition se perd. Si ces femmes désirent s'intégrer à la communauté et transmettre leur savoir traditionnel, il faut les encourager.*

Sa cousine, dont la mère adoptive a perdu puis recouvré son statut, abonde dans le même sens. Cette jeune fille est élevée avec un frère inscrit en vertu du paragraphe 6(2), tandis qu'elle-même est assujettie au paragraphe 6(1). Elle sait très bien que sa famille risque d'être encore plus déchirée à cause de la clause limitative à la deuxième génération.

> *J'aimerais pouvoir aller dans ma maison d'été sans avoir à m'inquiéter qu'elle me soit enlevée, à moi ou à la génération suivante. J'ai peur [...] des conséquences du projet de loi C- 31. Et si les enfants de mes enfants, ou une quelconque des générations suivantes ne pouvaient pas recevoir cet enseignement à cause de cette loi? J'aimerais que les Autochtones visés par le projet de loi C-31 puissent vivre sur leur terre natale même si leur partenaire n'est pas autochtone.*

Celles qui sont leurs tantes et qui font aussi partie de cette grande famille élargie ont très mal réagi en réalisant que leurs petits-enfants ne sont pas inscrites ou inscrits et que, aux termes des règles en vigueur, ne pourront pas hériter du patrimoine ni participer aux activités économiques traditionnelles comme la pêche au saumon au filet. En effet, la *Loi sur les Indiens* prévoit que lorsque l'accès aux ressources est octroyé suivant des lois coutumières fondées sur l'appartenance à un clan, les personnes non admissibles à l'inscription ne sont pas protégées.

Plusieurs ont souligné la contradiction entre le projet de loi C-31 et les modèles locaux de mariage dans les collectivités éloignées dont la plupart des membres ont des liens de parenté. Depuis des générations, on leur inculque qu'il faut se marier à l'extérieur de la collectivité pour ne pas enfreindre les règles sociales qui interdisent l'inceste à l'intérieur des clans et entre parentes et parents proches. En conséquence, les femmes étaient souvent incitées à épouser des non-Indiens selon les lois du mariage traditionnel. Les collectivités n'avaient pas conscience des conséquences de la *Loi sur les Indiens* pour les Premières nations matrilinéaires. Tant et aussi longtemps que le couple entretenait des relations harmonieuses avec la collectivité et que l'*agent des sauvages* n'intervenait pas, les enfants avaient droit à l'inscription et devenaient membres à part entière de la communauté natale. Dans certains cas, un père non biologique désigné par la collectivité élevait les enfants, pour les soustraire à une éventuelle ingérence de l'*agent des sauvages.* Cette façon de faire préservait le lignage matrilinéaire et le droit inné des enfants d'appartenir à la collectivité n'était jamais remis en question. Dans les petites collectivités, cette pratique revêt une importance capitale. L'exogamie évite les mariages entre les membres d'une même famille ou d'un clan. Clatworthy (2001), entre autres, remarque que les collectivités de moins de 100 membres sont plus susceptibles de perdre des membres à cause des mariages exogames.

Le projet de loi C-31 est perçu comme une salve contre le droit coutumier. Dans la tradition culturelle des trois Premières nations, il est de coutume que les grands-mères adoptent des enfants. Elles sont sources de sagesse. Les enfants qui reçoivent leur éducation d'une grand-mère ont une aura spéciale, et on va même jusqu'à leur attribuer des dons venant des esprits. Une fois adultes, ces enfants peuvent prendre soin des membres de la famille plus âgées et plus âgés. En leur refusant l'accès aux terres et aux ressources des Premières nations, on les empêche de remplir pleinement leurs devoirs traditionnels. Sans l'aide financière du fédéral, les Premières nations moins nombreuses peuvent difficilement prendre soin de leur population. Le refus du statut à la troisième génération prive les petites collectivités du soutien financier nécessaire pour subvenir aux besoins des enfants qui dans l'avenir auraient pris soin des personnes aînées.

Ce déchirement des familles est interprété comme une grave infraction aux droits des Autochtones. Les collectivités gardent un vif souvenir du jugement *Casimel et Casimel c. ICBC*, rendu en 1993 et qui confirmait le droit des Premières nations d'agir selon les règles coutumières de l'adoption. Malgré cette victoire, les femmes estiment qu'elles n'ont pas reçu la protection escomptée. À leurs yeux, l'adoption coutumière par un seul parent devrait entraîner la reconnaissance du plein statut de l'enfant par AINC. Malheureusement, même si l'adoption coutumière par une grand-mère veuve est permise par le projet de loi C-31, l'enfant n'a pas droit au statut en vertu du paragraphe 6(1) même si la mère adoptive relève

de cette catégorie. Personne n'a pu expliquer pourquoi. Apparemment, une grand-mère veuve qui adopte un enfant forme une famille monoparentale puisque le père n'est pas déclaré. Voici comment une grand-mère décrit la situation :

[AINC] ne veut rien savoir de notre régime de clans.

Invitée à s'expliquer, elle répète que l'enfant serait adopté par le clan d'un père.

Il n'y a rien d'autre à ajouter.

Les femmes, et plus particulièrement les aînées et les chefs héréditaires, voient plus que le projet de loi C-31; pour elles, il s'ajoute à d'autres interventions du gouvernement dans la vie familiale. La prise en charge des petits-enfants par les services sociaux entraîne des problèmes très graves, dont les femmes parlent abondamment. Elles se battent pour garder les enfants dans leur collectivité. L'adoption coutumière confère la reconnaissance sociale aux enfants et leur permet de s'intégrer à un réseau familial ainsi que dans la tradition festive. Le projet de loi C-31 n'a fait qu'envenimer un débat déjà douloureux. Les Premières nations n'ont pas suffisamment de ressources pour les services sociaux. À cause de la rareté des travailleuses et des travailleurs sociaux qualifiés dans les collectivités isolées, où le financement est tributaire du nombre de membres en règle, les grands-mères désireuses d'adopter des enfants sans statut se retrouvent devant des obstacles disproportionnés.

Dans ces collectivités, l'intention réelle du projet de loi C-31 heurte de plein fouet les personnes aînées, qui arrivent mal à saisir l'épée de Damoclès qui pèse sur leur famille. Une fois bien saisie la politique gouvernementale et une fois que la Nation a commencé à l'appliquer, les collectivités finissent par comprendre que les petits-enfants et les arrière-petits-enfants n'auront pas le droit d'hériter des terres et ne pourront transmettre les droits d'héritage aux générations suivantes.

Que deviendrons-nous?

demande une grand-mère en détresse, un sentiment partagé par toutes les générations.

Le projet de loi C-31 constitue un traumatisme pour la culture parce qu'il menace d'éliminer rapidement une bonne partie de l'effectif inscrit. Après avoir constaté ce qu'avait de douloureux pour elles l'exclusion de leurs petits-enfants, une question s'imposait aux femmes : Combien y a-t-il de bébés non inscrits dans nos nations? Pourquoi le gouvernement nous traite-t-il ainsi? Poser la question, c'est y répondre : il s'agit de discrimination sexuelle et raciale. Pour les femmes qui vivent sous les diktats du projet de loi C-31, la politique administrative qui les oblige à divulguer l'identité du père est source d'angoisse permanente. Cette politique va à l'encontre des principes matrilinéaires qu'elles révèrent et s'ingère dans leur vie privée d'une façon qu'aucune autre Canadienne ne pourrait supporter.

Quand on demande des solutions à la crise actuelle des Premières nations, c'est le mutisme. Le projet de loi C-31 n'est qu'un coup de plus dans la guerre contre la culture autochtone qui a laissé les Premières nations impuissantes devant leur destinée. Imprégnées du droit

coutumier, les femmes répètent sans cesse que la solution réside forcément dans les règles d'appartenance matrilinéaires. La transmission culturelle et la vigueur familiale, soutiennent-elles avec force, passe obligatoirement par un retour au pouvoir des femmes dans les familles et à l'adoption coutumière par les grands-mères, des pratiques ancestrales consacrées.

Le traumatisme collectif de la stigmatisation et du rejet

Les femmes réintégrées en vertu du projet de loi C-31 partagent la même histoire. Toutes, qu'elles soient retournées chez elles pour une courte période, de façon saisonnière ou permanente, ont vécu la stigmatisation et, souvent, le rejet. Une poignée seulement ont pu retourner vivre dans la réserve et accéder au statut de membres permanentes de leur communauté natale. La région étant peu peuplée et les distances qui séparent les collectivités à l'extérieur des réserves – dites « blanches » – étant considérables, les femmes réintégrées peuvent difficilement vivre à proximité de leur collectivité. Les femmes de la Nation du lac Babine qui vivent à Burns Lake sont l'exception, car la plus grande réserve fait partie du village.

Les femmes ont peu à peu constaté que le fait de vivre séparées des collectivités des réserves laisse des stigmates. Les obstacles financiers et géographiques les empêchent de participer régulièrement aux activités de la collectivité. Selon les termes d'une jeune femme dont le père est un Indien inscrit et la mère une non-Autochtone,

> *je ne me considère pas comme une Indienne [...] C'est plus facile de vivre dans les villes, à l'abri de la discrimination dont nous sommes victimes dans les réserves.*

En écho, une femme de la même communauté parle de tout ce qu'elle a perdu dans son enfance parce qu'elle n'avait pas de statut dans la Nation de sa mère :

> *À cause du projet de loi C-31, j'ai obtenu mon statut seulement au début de l'adolescence, et j'ai beaucoup perdu. J'ai perdu beaucoup d'avantages à cause des pratiques patrilinéaires. J'ai aussi été victime de racisme de la part des Indiens inscrits, qui avaient l'impression que des personnes visées par le projet de loi C-31 comme moi empiétaient sur leurs droits.*

Le fils d'une femme qui avait perdu son statut par son mariage a eu la chance de passer ses étés dans le village de pêche où se réunissait sa famille élargie. Il se souvient cependant de l'argent dépensé par ses parents pour qu'il reçoive des soins médicaux ou dentaires, alors que les autres n'avaient pas à payer. Malgré ces différences, il est maintenant membre résident d'une bande et se fait le tenant de la protection des droits culturels issus du lignage matrilinéaire contre l'ingérence gouvernementale.

Les membres des collectivités ne sont pas toujours d'accord quant aux choix de résidence des femmes réintégrées. Il en est qui croient que les femmes ont besoin de règles et de ressources pour s'établir sur les territoires des Premières nations, mais d'autres envisagent

différemment la situation des femmes réintégrées et des jeunes adultes inscrites et inscrits en vertu du paragraphe 6(2) :

> *Je préfère ne pas vivre à l'intérieur de la réserve parce que je sais que les personnes visées par le projet de loi C-31 optent plutôt pour les grandes villes ou Prince George, ou déménagent dans d'autres provinces pour trouver du travail. Il peut être plus facile de survivre au sein de la masse que dans une réserve [...] où tout le monde sait qui est qui. Ils ont peur de perdre leurs droits de chasse et de pêche. Même s'ils n'ont pas accès, ils reçoivent du poisson et de l'orignal [...] ils le demandent.*

Cette façon de voir contredit le récit de jeunes adultes ayant grandi loin de leur communauté natale. Ces derniers éprouvent un sentiment de frustration et de perte sociale, de déchirement entre leur désir de faire partie de la collectivité et le besoin ressenti de nouer des relations sociales à l'extérieur de la collectivité de la réserve dans l'intérêt de leurs enfants.

Malgré la stigmatisation et les besoins contradictoires des mères et des enfants, le désir de retourner à la maison l'emporte parfois. Il est si fort que certaines relèvent le défi constant de se faire accepter. L'une d'elles affirme qu'elle

> *était prête à tout endurer pour vivre à la maison.*

Néanmoins, le gouvernement n'a pas fourni les ressources nécessaires, au chapitre du logement notamment, et les femmes se sont senties flouées. À cause de la discrimination imposée par le gouvernement, elles ont été séparées de leur famille et de leur collectivité. Et il ajoute à l'insulte en leur refusant des avantages auxquels elles jugent avoir droit.

Les catégories sociojuridiques différentes pour les mères et leurs enfants engendrent des traumatismes personnels et collectifs constants. Les femmes qui se sont débattues contre l'opprobre de la non-appartenance doivent maintenant accompagner leurs enfants dans le même dédale d'humiliations. Dans les petites collectivités déchirées par les tensions perpétuelles entre membres autochtones et non autochtones, l'entreprise est titanesque. Les mères sont prises avec le dilemme d'avoir à enseigner à leurs enfants la fierté d'appartenir à la culture de leur Première nation alors que ces mêmes enfants ne sont pas dupes de leur ségrégation par rapport aux parents et aux amies et amis qui vivent dans la réserve.

Si les pensionnats ont été créés pour annihiler l'identité autochtone, l'intention étant de briser le modèle autochtone pour inculquer le modèle eurocanadien, le retrait du statut à des femmes mariées à des non-Indiens était censé leur redonner une identité. Et tout comme les pensionnats, la *Loi sur les Indiens* a échoué. Comme nous l'avons déjà expliqué, les psychologues ne sont pas d'accord avec les sociologues et les politicologues, qui considèrent que l'identité fluctue selon les définitions changeantes du public et les relations interpersonnelles. Les psychologues cliniciens ont démontré au contraire que les traumatismes développementaux n'ont pas pour cause unique les traumatismes sexuels de l'enfance, mais qu'ils peuvent aussi être dus à des « agressions infligées par une société raciste, sexiste et hétérosexiste » (Layton, 1995 : 120; voir également Brown, 1991)

[traduction]. Des personnes qui ont participé à la recherche relatent les agressions subies personnellement et par leurs familles. Une femme de la Nation du lac Babine raconte comment sa famille a souffert à cause des catégories créées par le projet de loi C-31 :

> *Je veux vivre dans la réserve et avoir accès à ce qui me revient de droit. Je ne veux pas appartenir à une catégorie différente. Les Premières nations ont toujours subi la ségrégation. C'est une autre forme de ségrégation. Nous avons toujours voulu nous sentir chez nous là où nous sommes nés, et le gouvernement a toujours voulu nous changer.*

Une autre femme qui a perdu son statut et son droit de résider dans la réserve décrit les ravages infligés à toute sa famille :

> *Au moment de mon émancipation, ma mère et mon père ont très mal vécu le fait que je ne serais jamais plus reconnue comme une Indienne. Je suis certaine que toute ma famille a vécu un stress et une peine inouïs. C'était déjà assez difficile d'accepter que je me marie à un non-Indien (à cette époque, il était presque tabou d'épouser quelqu'un d'une autre race), mais de savoir que je perdais mon statut à cause de lui a complètement ravagé toute ma famille immédiate [...] Comme vous le savez, je vis maintenant dans la réserve mais, quand je vivais à l'extérieur et que j'étais réputée non indienne, je me sentais très seule dans un monde non autochtone. J'avais l'impression de n'avoir de place nulle part, malgré mes racines historiques dans la Nation du lac Babine. J'ai vécu beaucoup de désarroi. Je me morfondais dans l'espoir de retourner à la maison, pour vivre près de mon père et de ma mère.*

Cette cassure des relations sociales et culturelles, de même que les concepts imposés de l'identité changeante frappent particulièrement durement les femmes qui ont vécu le rejet de leur collectivité autochtone et de la société blanche. Une femme raconte ce qu'elle a vécu avant sa réintégration :

> *Je devais vivre en ville, à l'extérieur de la réserve, avec ma famille. J'ai grandi de l'autre côté de la voie ferrée, hors de la réserve. Nous avons subi le racisme des non-Autochtones et celui des Autochtones. Les premiers ne nous aimaient pas parce que nous étions autochtones et les Autochtones ne nous aimaient pas parce qu'ils nous accusaient de nous sentir supérieurs, simplement parce que nous avions grandi hors de la réserve [...] Je connais des gens qui relèvent du projet de loi C-31, et je sais que c'est un statut qui est loin d'être facile. Ils ne connaissent ni leur culture ni leur langue.*

Les femmes et leurs enfants qui veulent s'intégrer à la vie culturelle après leur réintégration ressentent vivement le désir de reconnaissance. Tant que ces femmes ne se sentent pas acceptées, il est très difficile pour elles de vivre selon la tradition. Une jeune femme explique que

> *pour participer aux balhats, il faut se sentir accepté [par toute la collectivité].*

Les problèmes d'identité et de séparation viennent aussi des processus bureaucratiques gouvernementaux par lesquels les chiffres sont consignés au registre et les noms à l'état civil. Le fils d'une femme mariée à un non-Indien a subi un choc en découvrant qu'il avait été inscrit sous deux noms de famille : le nom du père non indien et celui de sa mère. Il décrit ses sentiments avec humour :

> *J'ai reçu deux extraits de naissance. Peut-être ai-je une double personnalité dont je ne savais rien!*

Cependant, lorsqu'il dépeint les conséquences de cette double inscription, on sent une certaine douleur :

> *Je peux être blanc à l'extérieur et autochtone à l'intérieur, moitié-moitié. Moitié-moitié, c'est mieux que rien.*

De tels stéréotypes laissent poindre son inconfort d'avoir une identité fragmentée. Il utilise des expressions souvent entendues parmi les participantes et les participants, comme « plein statut » ou « demi-statut », pour étiqueter les membres de la collectivité qui ont acquis une nouvelle identité après leur inscription en vertu de l'article 6.

En écoutant la personne qui menait l'entrevue, cet homme a finalement compris tout ce que signifiait le projet de loi C-31 et les combats livrés par les femmes au nom de leurs enfants et de leurs petits-enfants.

> *[...] mon dieu! je ne le savais pas! Le projet de loi C-31 ne touche pas seulement les femmes qui épousent un homme blanc. C'est plus gros, mais c'est tout ce qu'on nous a dit [...] Nous avons des problèmes avec nos enfants quand les femmes commencent à examiner le projet de loi, et nous disent par exemple que nos enfants ne peuvent pas rêver au statut. Les petits-enfants, je veux dire. C'est très troublant.*

Le projet de loi C-31 exacerbe les tensions identitaires inhérentes aux mariages exogames parce qu'il confine les enfants à des catégories débilitantes. On les traite de « C-31 », de demi-statut » ou pire encore. L'histoire d'un jeune homme qui n'est pas admissible à l'inscription alors que d'autres membres de sa famille le sont est troublante. Parce qu'il a « l'air blanc », il est accusé d'être un « visage pâle ». Il est clair que les définitions de l'identité imposées par le gouvernement ne favorisent ni la cohérence ni la stabilité. Au contraire, elles infligent un traumatisme culturel aux adultes et aux enfants, ce qui fragilise leur sentiment identitaire et renvoie aux individus et aux collectivités une image négative et fragmentée de l'identité et du bien-être social. Selon ce jeune homme, le gouvernement doit adopter un nouveau cadre

> *qui garantirait l'égalité. Le seul fait qu'une femme épouse un blanc ne donne pas le droit au gouvernement de lui dire : « Tu n'es plus une Autochtone. » Elle est née autochtone. Comment le gouvernement peut-il dire : « À partir de maintenant, tu deviens blanche parce que tu t'es mariée »?*

Le pire affront sur le plan de l'identité a sans doute été la dépossession des femmes de leur identité culturelle par suite d'un mariage. Devant les tribunaux internationaux, Sandra Lovelace a démontré comment on frustrait les femmes et leurs enfants de leurs droits ethniques et culturels. Ce faisant, on les privait de la cohésion culturelle essentielle à la construction et au maintien d'un sentiment identitaire sain et assuré. La famille d'une participante à l'étude a souffert de multiples traumatismes dus à une telle fragmentation du sentiment d'identité de leur mère. Sa mère avait perdu son statut, mais elle avait par la suite recouvré son droit d'inscription en vertu du paragraphe 6(1); son père était un non-Indien. Normalement, la participante aurait dû être admissible à l'inscription en vertu du paragraphe 6(2) mais, comme elle a été adoptée par un père inscrit, elle a pu s'inscrire en vertu du paragraphe 6(1). À cause de cette adoption, elle a gagné le droit de vivre dans la communauté natale de sa mère et, par conséquent, sa qualité de vie est supérieure à celle de toutes ses soeurs. Comme ces dernières n'ont pas été adoptées, elles n'ont jamais pu s'inscrire en vertu du paragraphe 6(1). Et comme elle n'avait pas de père vivant dans la réserve, elles ne sentaient pas qu'elles pouvaient y trouver un foyer. Pendant les années où elle n'était pas inscrite, sa mère s'est dissociée de sa nation puisqu'elle n'avait accès à aucun privilège. Une fois son statut rétabli, il ne restait plus de logement dans la réserve et elle n'a pas pu y retourner.

> *Ma mère s'est aperçue qu'elle n'avait plus de privilèges [...] peu à peu, elle a cessé de dépendre de la [...] Nation pour quoi que ce soit. Même quand elle est devenue invalide, elle a demandé l'aide sociale des Blancs au lieu de revenir à la maison, auprès de sa Nation où elle aurait été plus heureuse. Elle est restée à Vancouver, où elle a survécu avec ses prestations d'invalidité. Je crois que son alcoolisme a causé sa mort. Parce que son statut avait été rétabli en vertu du projet de loi C-31, elle n'a pas pu retourner chez elle. En théorie, elle aurait pu, mais elle aurait perdu les avantages que lui versait le gouvernement blanc à cause de son statut. [...] Nous [l'interlocutrice et ses soeurs] avons suivi maman à Vancouver, mais les choses ont mal tourné [...] Deux de mes soeurs sont porteuses du VIH et deux autres sont mortes d'une surdose, tout comme ma mère, qui buvait et se droguait, jusqu'à en mourir [...] J'ai deux nièces et un neveu en foyer d'accueil [...] À cause d'une malformation cardiaque, ils ont été déclarés invalides.*

De toute évidence, le sentiment d'étouffement créé par l'aliénation sociale et culturelle de cette famille pouvait difficilement favoriser une bonne santé mentale. En crise, les membres des familles ne parviennent pas à s'extirper des stéréotypes négatifs, une situation complexe qu'on a qualifiée de *stress ethnique*. C'est ce qui arrive

> lorsque les croyances culturelles ou l'identité épanouie d'un peuple sont malmenées. Ce peuple vit négativement sa relation avec les membres d'autres groupes culturels. L'image de soi et le sentiment de sa place dans le monde engendrent du stress à l'échelle personnelle. D'abord analysées sur une base individuelle, les répercussions de ce phénomène dit du « stress ethnique » sont étendues aux groupes formés par la famille, la collectivité et la nation. (Antone *et al.*, 1986 : 7) *[traduction]*

Le concept du stress ethnique fait intervenir les notions d'impuissance et de fragilité. C'est ce que les femmes décrivent comme une impression d'« avoir les mains liées dans le dos » quand elles sont confrontées à la douleur de leur famille et aux répercussions futures de la clause limitative à la deuxième génération et des règles relatives aux preuves de paternité. Après avoir supporté leur propre souffrance et celle de leurs enfants, elles appréhendent l'avenir réservé à leurs petits-enfants. La déclaration obligatoire de l'identité du père fera certainement partir un plus grand nombre de leurs petits-enfants. Les tensions liées à l'identité, la séparation de la famille et de la collectivité, de même que les messages troubles porteurs de racisme et de marginalité auront les mêmes effets dévastateurs sur les générations montantes que sur les femmes et les enfants qui ont été victimes de l'alinéa 12(1)*b)* de l'ancienne Loi et de l'article 6 de la Loi en vigueur.

Les femmes et les hommes expriment la même impuissance et partagent la même angoisse. Tous ont l'impression de n'avoir aucune liberté pour mener leur vie. Lorsque le gouvernement s'immisce dans les relations intimes et la reproduction, non seulement semble-t-il dicter aux femmes le choix du père de leurs enfants, mais il veut également imposer aux collectivités les règles relatives à la transmission des ressources et des enseignements tangibles et intangibles ainsi qu'aux destinataires. Les traumatismes culturels et collectifs continueront de faire des ravages de génération en génération puisque les enfants d'aujourd'hui devront continuer de vivre avec les perturbations identitaires reçues en héritage. Pour toutes ces raisons, le projet de loi C-31 sera l'origine inévitable d'un traumatisme historique puisque l'expérience actuelle de l'oppression raciste, sexiste et culturelle façonnera la façon dont les futures générations envisageront leurs expériences personnelles et leur identité.

Le traumatisme historique

Les membres des collectivités sont très au fait des torts historiques causés à l'organisation matrilinéaire. Aux yeux des participantes et des participants, les structures patrilinéaires menacent outrageusement les peuples matrilinéaires, elles sont humiliantes pour les femmes et paralysent les gouvernements des Premières nations. Les premières ont perdu toute maîtrise sur leur vie privée et les derniers ont perdu les rennes de leur destinée. Il est impossible d'isoler les répercussions de la Loi au cours du dernier siècle du contexte historique d'évangélisation et de colonisation. Les catégories imposées aux membres des Premières nations par le projet de loi C-31 ne peuvent être dissociées des conséquences traumatisantes des pensionnats et du problème actuel de la prise en charge des enfants par l'État. Selon les récits entendus, les traumatismes historiques ont trois causes : les mariages arrangés par les régimes coloniaux, qui ont stigmatisé les jeunes femmes arrachées à leur famille; le rejet forcé des femmes ayant contracté une union exogame et l'éclatement des

liens familiaux au fil des générations à cause du traitement différent des hommes et des femmes après le mariage.

Depuis les premiers contacts avec les civilisations européennes dans la première décennie du XIX^{e} siècle jusqu'à nos jours, les préjugés coloniaux ont érodé les traditions matrilinéaires et porté préjudice aux femmes qui affirmaient leur autonomie et leur individualité. Durant les premiers temps du commerce des fourrures, des mariages coutumiers avec des Européens ont exilé les femmes de leur communauté natale. Trop souvent, ces étrangers ne portaient pas leur femme en très haute estime. Il est bien connu que des commerçants abandonnaient leurs femmes ou se les échangeaient comme un bien (Fiske et Patrick, 2000 : 148-49). Bien que les missionnaires catholiques aient décrié la violence des Européens à l'égard de leurs femmes, ils ont justifié l'intervention du gouvernement dans la vie familiale comme un moyen d'empêcher la formation de familles matrilinéaires et d'ébranler le régime des potlatchs et des clans. Ils fustigeaient les femmes dont le comportement sexuel et les actes personnels défiaient les prédicats de subordination et de chasteté des femmes que colportait l'Église catholique, et stigmatisaient les femmes qui refusaient les règles des missionnaires interdisant la séparation conjugale. Les missionnaires et les agents des sauvages s'opposaient également aux règles coutumières de l'adoption et aux stratégies des familles pour assurer le bien-être collectif. D'ailleurs, les familles d'aujourd'hui paient encore pour les torts reprochés à leurs ancêtres (Fiske et Patrick, 2000 : 153-155).

Ces visions sexistes et racistes jouent sur la perception que nous avons maintenant des histoires familiales. Ces histoires nous permettent de comprendre l'impact sur les aïeules des comportements racistes et l'humiliation sociale des familles appauvries à cause de la manipulation des étrangers. Il y a deux générations, une famille aux prises avec des difficultés financières et sociales a concocté un mariage entre l'une de ses filles et un non-Indien. Aux termes du projet de loi C-31, ses enfants ont recouvré leur statut en vertu du paragraphe 6(2), mais ses petits-enfants n'y ont pas droit. Cette famille est la proie d'un double traumatisme depuis quatre générations : les membres de la famille luttent contre les blessures laissées par le mariage forcé et la perception que la fiancée a été « vendue » dans la totale indifférence ou à cause du désespoir de la pauvreté. Les générations actuelles, à qui on refuse le statut, essaient d'affirmer leur identité culturelle en créant des alliances sociales et économiques à l'intérieur du régime cérémoniel et en entretenant d'autres liens de responsabilités mutuelles avec la collectivité. Malgré tout, ces personnes conservent un sentiment de ne pas faire partie de la collectivité et s'inquiètent de l'avenir social et culturel de leurs petits-enfants.

La *Loi sur les Indiens* de 1951 forçait les femmes mariées à des non-Indiens à partir, ce qui a placé les collectivités dans une situation d'impuissance devant le gouvernement. En coupant les femmes de leur collectivité et de leur identité culturelle, la *Loi sur les Indiens* martelait aux peuples des Premières nations, et notamment aux peuples matrilinéaires, le total désintérêt, sinon le mépris du gouvernement à l'égard des pratiques culturelles non conformes à la sensibilité et aux valeurs eurocanadiennes. Malgré eux, les peuples autochtones ont absorbé cette vision, qui peut ressurgir dans les usages communautaires et les sentiments individuels. Il arrive que des membres des collectivités reprochent aux femmes d'avoir personnellement décidé d'épouser un étranger. Les membres qui s'opposent

à la réintégration de ces femmes et à leur accès aux services allèguent que les Premières nations n'ont aucun pouvoir sur la situation. C'est l'argument avancé pour justifier l'exclusion de leurs descendantes et descendants, qui se sentent « punis » à cause des choix de leur mère. Ils souffrent de ne pouvoir faire partie de la collectivité et de ne pas avoir accès aux mêmes privilèges que d'autres membres de leurs familles.

Les familles ont été la cible de la maxime « diviser pour régner ». Des participantes et des participants ont décrit les troubles familiaux et les douleurs personnelles causés par les dispositions sexistes de la Loi. Une soeur et un frère, nés de parents non mariés – le père est un Indien inscrit et la mère une non-Autochtone –, n'ont pas le même statut. Le frère est inscrit en vertu du paragraphe 6(1) parce qu'il était admissible avant 1985, époque où, selon les règles patrilinéaires, le statut était transmis aux fils « illégitimes ». Sa soeur est inscrite en vertu du paragraphe 6(2) parce qu'elle a été déclarée admissible après 1985 seulement et qu'un seul de ses parents est inscrit. À cause du sexisme qui subsiste dans la Loi, les femmes ont souvent une faible estime d'elles-mêmes et deviennent méfiantes quand elles vivent l'isolement et le rejet alors que des hommes de leur famille ont accès au statut et aux privilèges associés.

L'effet traumatisant du projet de loi C-31 devient encore plus virulent lorsque les femmes sont forcées de donner des preuves de paternité. Le sujet est douloureux et les seules participantes qui ont consenti à l'aborder n'étaient pas des mères touchées directement par cette politique. Des grands-mères ont pleuré et ont tremblé en apprenant que leurs petits-enfants et leurs arrière-petits-enfants n'étaient pas inscrites ou inscrits et, apparemment, n'y avaient pas droit. Toutefois, nombre d'entre elles ont accepté d'en parler en privé seulement. Devant les autres, leur douleur les étouffait. De jeunes femmes étaient souvent trop tendues pour aborder la question dans les groupes de discussion.

C'est l'ignorance des règles concernant les preuves de paternité qui inquiète le plus. Dans les collectivités, des membres partagent l'avis de Clatworthy, qui soutient que la naïveté, l'ignorance et la complexité des règles d'inscription des bébés pourraient expliquer pourquoi les jeunes mères ne déclarent pas le père. Cependant, des femmes plus âgées estiment qu'elles ne le font pas pour des raisons de sécurité. Une femme a déclaré que, dans sa jeunesse, les femmes ne disaient jamais qui était le père de leur enfant si elles n'étaient pas mariées. Elle explique comment les adolescentes élevaient leurs bébés au sein de leurs familles élargies, dans lesquelles l'adoption coutumière était toujours acceptée. Les grands-mères adoptaient tout simplement le bébé, « au vu et au su » de la collectivité. À son sens, la divulgation forcée du nom du père enfreint les règles du respect et la dignité personnelle. Le silence, a-t-elle ajouté, est un gage de respect pour toutes et tous. En revanche, le dévoilement du nom du père risque de plonger des personnes dans la honte.

Après une réunion de groupe, une aînée a calmement expliqué que c'était une grave violation contre sa culture. Comme beaucoup d'autres, elle croit à la réincarnation. Selon elle, la preuve de paternité exigée démontre qu'on ne comprend pas la vie. Les gens « reviennent », dit-elle, et il est impossible de savoir si les bébés que le gouvernement ne reconnaît pas ne « reviennent » pas en fait pour retrouver leur famille. Le refus d'inscrire des bébés de père inconnu rompt la transmission intergénérationnelle au sein des collectivités.

La règle de la divulgation de l'identité du père cause un traumatisme historique. Elle dérive de l'histoire coloniale et continue de déterminer l'avenir. Cette politique reflète implicitement l'aversion de la société eurocanadienne à l'endroit des sociétés matrilinéaires et ses jugements moraux contre les naissances « illégitimes ». Elle renforce les préjugés contre l'héritage « mixte » qui sous-tendent les catégories multiples établies par l'article 6 de la *Loi sur les Indiens*. Ainsi, en imposant une conception patrilinéaire de la filiation et des notions implicites de pureté du sang, cette règle rejette l'essence même de cette culture différente. Les sens sacré, social et psychologique que cette culture donne à la naissance sont bafoués par l'imposition d'une vision universelle de l'identité et de la définition des critères d'appartenance à une Première nation. En divisant les familles au moment des naissances, cette règle inflige un traumatisme aux mères qui devront à terme se séparer de leurs enfants. Si on s'entête, le fardeau de la preuve incombera aux enfants nées ou nés de père inconnu. La détresse sociale attend celles et ceux qui, incapables de prouver l'identité de leur père, n'auront pas droit à l'inscription. Si on en juge par les conséquences désastreuses de la présente Loi, il est difficile d'imaginer un avenir cohérent et stable pour les enfants et les familles que la non-divulgation du père divisera. L'incertitude devant l'avenir cause une angoisse réelle et profonde à toutes les collectivités des Premières nations.

Les collectivités se débattent avec le sentiment d'avoir été victimes du dogme « diviser pour régner ». Elles sont déchirées par les conflits émotionnels laissés par le projet de loi C-31 et l'insistance des membres pour que les leaders des Premières nations fassent quelque chose. Une membre de la bande Nee-Tahi-Buhn qualifie l'emprise continue de la *Loi sur les Indiens* de « crime silencieux ». Personne, ni le gouvernement, ni les leaders des Premières nations, dit-elle, ne parlent publiquement de la division des collectivités à cause de l'alinéa 12(1)*b)* de la Loi de 1951, éminemment discriminatoire, et des répercussions actuelles du projet de loi C-31 sur les familles élargies. Selon elle, personne ne veut assumer la responsabilité. Or, tant qu'il n'y aura pas eu d'excuses publiques, les collectivités resteront divisées. Elle décrit la conjoncture au sein de la bande Nee-Tahi-Buhn :

> *On dirait qu'il y a deux bandes [...] Les membres qui relèvent du projet de loi C-31 se sentent différents. La bande Nee-Tahi-Buhn a seulement 128 membres, et les conséquences seront très lourdes pour les générations à venir.*

Une membre de la Nation du lac Babine, beaucoup plus populeuse, lance le même appel à la réparation des erreurs historiques. Elle reproche à la Loi son effet « colonisateur », dont elle demande à être affranchie. Selon elle,

> *trop de gens sont esclaves du régime de la nouvelle* Loi sur les Indiens *[...] Nous devons panser les plaies de la colonisation, des pensionnats et du système d'aide sociale qui nous enlève nos enfants, pour enfin parvenir à une vision globale. C'est la seule façon pour nous d'arriver à des décisions réfléchies et d'assurer le progrès de nos nations.*

Elle parle également de guérison dans un contexte historique. Les Premières nations doivent se défaire du joug historique des gouvernements pour arriver à prendre leur destinée en main et assumer leurs responsabilités pour ce qui est de l'avenir des générations à venir.

En somme, la *Loi sur les Indiens* et le projet de loi C-31 plus particulièrement ont provoqué un traumatisme historique. Les générations ont, les unes après les autres, subi directement ou indirectement les conséquences de l'ingérence du gouvernement dans l'organisation communautaire, de la catégorisation de l'identité et de l'application sexiste des droits et des privilèges. La culture des trois Premières nations à l'étude a subi des traumatismes, de même que leurs membres à qui on accorde ou refuse l'appartenance au gré de la Loi. La gravité du problème fait l'unanimité. Si on ne fait rien pour venir à bout des impacts sociaux et psychologiques du projet de loi C-31, la souffrance et la douleur resteront au rendez-vous. La clause limitative à la deuxième génération et la règle relative à la preuve de paternité font peser une lourde menace sur l'avenir des petites nations, dont l'effectif ne peut que diminuer. Devant tant de problèmes, une seule question : Que faire? Quels sont les remèdes à administrer pour protéger les femmes et leurs enfants contre les règlements lourds de conséquences du projet de loi C-31 et pour rétablir l'harmonie des collectivités? Beaucoup de participantes et de participants croient qu'il faut au préalable déterminer si les lois coutumières peuvent protéger les femmes et les enfants. Est-il possible de s'en remettre à la jurisprudence autochtone, fondée sur le droit familial coutumier, pour faire valoir la préséance des droits autochtones sur les règles législatives et les codes juridiques de la culture dominante?

Les recours judiciaires

Les participantes et les participants ont tour à tour exprimé l'indignation, la souffrance et la détresse engendrées par deux politiques : celle qui a trait à l'adoption coutumière et celle qui exige des preuves de paternité. Ces deux questions se confondent et alimentent l'impression générale que les droits coutumiers des grands-mères sont méprisés par le projet de loi C-31 et les politiques administratives connexes. Quand elles disent : « Ce n'est pas juste », les femmes ne parlent pas simplement d'un tort personnel. Elles dénoncent le piétinement par le fédéral des traditions ancestrales qui sont le pivot de la conscience culturelle des trois Premières nations. Lors des groupes de discussion et des rencontres individuelles, il a été question des recours judiciaires possibles pour réparer les torts causés par le projet de loi C-31.

Les mariages mixtes n'entraînent pas le même traitement pour la descendance des femmes que pour celle des hommes d'une même famille. Comme Sharon McIvor l'a fait devant les tribunaux, des participantes affirment que le projet de loi C-31 enfreint le paragraphe 35(4) et les articles 15 et 28 de la *Loi constitutionnelle* de 1985 (*McIvor c. Canada)*. Elles ajoutent que la *Loi sur les Indiens* va à contresens des garanties prévues dans la CEDAW et d'autres traités internationaux. Ces femmes soulignent qu'il est interdit de priver des enfants de leurs droits sous prétexte que leur père est inconnu des autorités fédérales. À leurs yeux, cette politique administrative est coercitive et intrusive. Plusieurs ont rappelé que la citoyenneté canadienne interdit pareille forme de discrimination. Une participante a invité les chercheures à consulter la page Web de Human Rights Watch, qui affiche une liste des

pays qui enfreignent ainsi les droits des femmes. Elle propose que les Premières nations fassent inscrire le Canada dans ce site, pour que la communauté internationale soit au fait des entorses de notre pays aux lois sur les droits de la personne.

Le thème de la *common law* a également été évoqué. Des personnes occupant des fonctions de conseil et de leadership dans les collectivités s'interrogent sur la conformité des politiques administratives à l'arrêt *Delgamuukw* de la Cour suprême, qui reconnaît le droit des peuples autochtones d'agir selon le droit familial coutumier au sein de leurs collectivités. Si c'est le cas, les politiques et la Loi doivent être modifiées et permettre l'application des principes matrilinéaires de la filiation, suivant les lois cérémonielles de chaque Première nation. D'autres rappellent l'affaire Francis et Louise Casimel, de la Première nation Stellat'en, une voisine des trois Premières nations participantes à qui elle est liée par le régime cérémoniel. Dans la décision *Casimel c. ICBC*), rendue en 1993, la Cour d'appel de la Colombie-Britannique confirme la validité des pratiques d'adoption coutumière de la Première nation Stellat'en. John Borrows (2002 : 6-7) explique que la décision de la Cour confirme explicitement la validité juridique du droit coutumier. La Cour d'appel fait des lois de l'adoption coutumière une partie intégrante de la common law lorsqu'elle affirme que « le statut conféré par l'adoption coutumière autochtone doit être reconnu par les tribunaux aux fins de l'application des principes de common law et des prescriptions du droit législatif dans le cas des personnes dont le statut est établi par l'adoption coutumière » *[traduction]*.

Même si la jurisprudence confirme la validité du droit familial coutumier, AINC n'accepte pas l'adoption coutumière dans toute son essence. Comme l'a appris à ses dépens un participant, le fait d'avoir été adopté par sa grand-mère au milieu du siècle ne lui donne pas droit à l'inscription en vertu du projet de loi C-31. Le Ministère a refusé de l'inscrire au Registre sur la foi de documents identifiant ses parents biologiques et non des témoignages attestant son adoption. Ce refus apparaît comme une violation directe de la décision de la Cour suprême dans *Delgamuukw*, ainsi que celle de la Colombie-Britannique dans *Casimel et Casimel c. ICBC*.

Dans le régime des clans des nations matrilinéaires, l'identité du père ne revêt pas la même importance que dans le régime de droit patriarcal ou patrilinéaire en vertu qui domine la common law, aussi bien canadienne que britannique. Au sein de la Nation du lac Babine, chaque membre a sa place dans la collectivité par l'entremise du clan de la mère et elle ou il est reconnu par le clan du père. Des responsabilités mutuelles lient les deux clans pour ce qui est des soins de l'enfant, d'une part, et l'enfant assume des responsabilités à l'égard du clan du père, d'autre part. Il n'est ni honteux ni particulièrement rare qu'un enfant ait un père qui soit ne fait pas partie du régime des clans, soit est inconnu de la collectivité. Un père né à l'extérieur d'un clan peut être affilié à un clan qui, à toutes fins utiles, accepte de remplir les devoirs paternels à l'égard d'un enfant. Dans ce dernier cas, si le père est inconnu, le clan du père de la mère peut accepter les devoirs paternels. Ainsi, chaque enfant de la nation, soit par ses liens biologiques, soit par ses liens adoptifs, appartient à un clan maternel et à un clan paternel, qui en prennent soin durant toute sa vie, y compris pour ce qui est des rites funéraires au terme de sa vie.

Les participantes et les participants sont catégoriques quant aux avantages du droit coutumier. Les enfants font partie à part entière de la collectivité, la vie privée de la mère ne peut être envahie et les questions de race et de pureté du sang ne sont jamais avenues. *Seules* comptent la *continuité* des relations maternelles et la transmission d'une génération à l'autre de la sagesse et du savoir qui sont le sel des liens familiaux, des individus et de la culture elle-même. Comme l'exprime cette femme de la Nation du lac Babine déjà citée, les solutions de rechange aux lois, aux politiques et aux façons de faire canadiennes peuvent se trouver, et devraient se trouver, au coeur des traditions autochtones qui ont toujours protégé les femmes. Certaines modifications des traditions matrilinéaires, intégrant des principes et des pratiques judicieux et justes du régime canadien, pourront résoudre certains problèmes attribuables aux traumatismes culturels et aux ruptures de la tradition juridique (Fiske *et al.*, 2001).

Aux prises avec les ramifications complexes du projet de loi C-31, des femmes des Premières nations du centre et du nord de la Colombie-Britannique se sentent isolées de leurs consoeurs. La plupart des participantes ne savaient rien des combats menés contre le gouvernement par des groupes régionaux et nationaux de femmes des Premières nations. C'est avec étonnement qu'elles ont appris que des organismes internationaux se battent au nom des femmes autochtones du monde entier. Notamment, elles ne savaient pas que l'AFAC défend leurs intérêts devant des instances internationales. En apprenant cela, ces femmes ont demandé de l'information sur les associations féminines, sur la façon de les joindre et sur l'action des femmes partout dans le monde. Bref, au fait des répercussions de la clause limitative à la deuxième génération et de la règle sur la paternité non déclarée, les femmes ont senti le besoin de comparer leur situation à celle d'autres cultures.

Dans la prochaine partie, nous répondons à leurs demandes en recadrant leur lutte autour de la *Loi sur les Indiens* et des politiques sur la paternité dans le contexte international. Jaimes-Guerrero (2003 : 66) constate « l'émergence d'une résistance autochtone mondiale [...] les mouvements de la résistance féministe et des femmes autochtones [...] se battent pour obtenir plus de liberté dans leur vie d'Autochtones et pour leurs terres » *[traduction]*. Selon l'auteure, la cible de cette lutte est le « colonialisme patriarcal » en général, un terme éloquent pour décrire les racines des préjugés européens à l'égard des pratiques matrilinéaires. Nous emprunterons cette notion de colonialisme patriarcal pour mettre en parallèle l'effet destructeur de forces extérieures – en l'occurrence, les régimes juridiques canadiens et d'ailleurs – sur la structure sociale matrilinéaire. Nous verrons que la pensée occidentale envisage la matrilinéarité comme un ordre social et moral et les traumatismes laissés par cette prémisse.

9. UNE ANALYSE INTERCULTURELLE DE LA MATRILINÉARITÉ

En cours de recherche, l'équipe s'est inspirée des méthodes de recherche participative. Les leaders des Premières nations ont orienté le processus initial et ont supervisé son déroulement. Les participantes, dont certaines étaient des chefs héréditaires et des aînées, ont fait part des thèmes qu'elles souhaitaient aborder. À l'occasion des groupes de discussion et des entretiens, le désir d'en savoir plus sur d'autres sociétés matrilinéaires du monde a souvent fait surface. Toutes savent que leur avenir est en danger. Leur expérience leur a appris que, lorsque le gouvernement perturbe le droit matrimonial et les structures familiales, les femmes perdent des droits. Les participantes savent aussi que, au fil du temps, des femmes ont perdu leurs titres de propriété sur les biens du clan (que les anthropologues ont appelé le bien commun familial), et se battent pour conserver les traditions qui les vénèrent et les protègent. Il a souvent été question de la nature raciste et sexiste des pratiques patrilinéaires. Plusieurs leaders veulent suivre les traces de leurs consoeurs d'autres pays pour lutter contre l'altération des modes de vie matrilinéaires.

Dans ce chapitre, nous avons retenu des exemples puisés en Inde et en Afrique pour illustrer les traumatismes subis par des femmes autochtones lorsque leurs traditions matrilinéaires étouffent sous les progrès internes et externes. Nous faisons des liens avec l'évolution économique. La mondialisation de l'économie et ses répercussions sur les peuples autochtones ont fait couler beaucoup d'encre. Cependant, très peu a été dit sur la façon dont la nature patriarcale du capitalisme mondial agit sur les femmes autochtones (Jaimes-Geurrero, 2003). L'évolution fulgurante des technologies et la montée du capitalisme d'entreprise ont généré des migrations massives des travailleurs. Les biens de consommation sont plus facilement accessibles partout sur la planète. Les peuples autochtones et minoritaires subissent des pressions croissantes pour s'intégrer à la culture dominante et s'adapter au modèle de consommation de l'économie mondiale. La dissémination planétaire des technologies, des gens et des biens se répercute jusque dans les relations interpersonnelles, au grand dam des peuples matrilinéaires. Pourtant, les femmes des peuples autochtones matrilinéaires et minoritaires tentent de résister à l'invasion. À l'instar des Autochtones au Canada, qui ont invoqué les instruments de droits de la personne et qui tentent de faire admettre la valeur et la force des traditions juridiques coutumières, des femmes autochtones du monde entier se battent également sur le terrain judiciaire (Kumar, 1989; Stivens, 1996).

Notre discussion s'amorce par un commentaire succinct sur les points de vue de l'Europe occidentale en matière de filiation patrilinéaire et matrilinéaire. Nous examinerons ensuite des exemples parallèles de traumatismes culturels, collectifs et historiques, après quoi nous étudierons les instruments juridiques et les leçons à tirer des autres cultures. Enfin, nous discuterons du paradigme de la maternité. Au Canada, les Autochtones, à l'instar de leurs congénères du monde entier, ont élaboré divers cadres conceptuels et culturels pour mieux comprendre comment le colonialisme les a opprimées et la situation avant l'arrivée des Européens. Nous nous attarderons à un paradigme de la maternité qui reflète le point de vue dominant parmi les participantes et qui pourra servir de fer de lance à la lutte contre l'ingérence externe et interne dans les choix de procréation.

Historiquement, les cultures « occidentales » ont toujours vu d'un mauvais oeil les sociétés organisées autour des lignages matrilinéaires. Les traditions bibliques, tant celles qui remontent à l'Ancien Testament que celles qui sont attestées par les Évangiles, prônaient une organisation sociale patrilinéaire et des valeurs patriarcales d'assujettissement des femmes à leurs frères et à leurs maris; les femmes étaient des subalternes sur le plan social, confinées au foyer et exclues de la vie publique. Par conséquent, la filiation et la succession patrilinéaires ont dominé en Europe occidentale. Selon la doctrine chrétienne, l'inféodation des femmes à leurs maris au sein d'une famille nucléaire chrétienne représente la structure sociale suprême. C'est à la fin du XIX^{e} siècle, avec l'apparition de la théorie de l'évolution sociale, que les sociétés matrilinéaires trouvent leurs plus fervents défenseurs (Peletz, 1996). Ceux que l'on a ensuite reconnus comme les pères de la sociologie et de l'anthropologie proposaient un schéma de l'évolution qui plaçait les sociétés matrilinéaires entre les premières sociétés pratiquant la promiscuité (disparues) et les sociétés patrilinéaires, ces dernières étant réputées pour leur moralité supérieure. Les peuples matrilinéaires étant moins nombreux que les sociétés patrilinéaires, les spécialistes de l'évolution sociale en ont conclu à une disparition inévitable au gré de l'évolution « naturelle ». À l'égal de ce qui est arrivé au Canada, les missionnaires chrétiens en Afrique et en Asie se sont employés à ce dessein, en prêchant contre la société matrilinéaire et s'associant aux autorités dirigeantes pour imposer les codes juridiques patrilinéaires en vigueur en Europe (se reporter à Arnfred, 2002, pour un exemple africain).

Forts de tels postulats théoriques, les anthropologues ont continué de débattre de la question au XX^{e} siècle : y a-t-il des contradictions « inhérentes » entre l'organisation familiale matrilinéaire, la dominance et l'autorité mâle et l'héritage par le lignage masculin (se reporter notamment à Schneider et Gough, 1961; Allen, 1984; Arnfred, 2002)? Aux yeux des évolutionnistes sociaux, la matrilinéarité représente une forme d'organisation sociale incompréhensible puisque les hommes transmettent leur héritage aux fils de leurs soeurs et non à leurs propres enfants. L'une des principales hypothèses de la théorie de l'évolution était que le succès de la reproduction (le nombre d'enfants parvenant à l'âge adulte) était directement associé à un régime de filiation patrilinéaire, la transmission des biens et de la position sociale se faisant entre le père et ses fils. Apparemment, les hommes seraient moins enclins à s'employer au bien-être d'enfants qui ne sont pas les leurs. La structure matrilinéaire contredit cette théorie puisque les hommes ne peuvent pas transmettre directement leurs richesses et leur position sociale à leurs fils.

Le débat sur les valeurs, les paradoxes sociaux et l'attitude morale des femmes dans les sociétés matrilinéaires se poursuit. Cependant, il ne tourne plus autour d'hypothèses abstraites masculinistes, mais autour de questions qui préoccupent les femmes : leurs droits et leur statut social; leur citoyenneté; leurs rôles de gardiennes et de transmettrices des traditions et de la cohésion familiale d'une génération à l'autre, ainsi que l'admission de la maternité comme fondement du pouvoir social. Les études ethnographiques donnent à penser que les femmes vivant dans une société matrilinéaire jouissent de privilèges que n'ont pas les femmes des peuples patrilinéaires, tels le contrôle sur les richesses et les biens familiaux, une plus grande autonomie dans leurs relations intimes et leur mariage, et une participation beaucoup plus active aux processus décisionnels du clan matrilinéaire et d'autres structures politiques (se

reporter notamment aux études de Carino sd; de Davidson, 1997; de Dyson, 1997; d'Alexander sd; d'Allen, 1984 et de Sanday, 2002).

On trouve des sociétés matrilinéaires partout dans le monde. C'est en Afrique où on en trouve le plus, mais le peuple des Minangkabaus, dans l'ouest de Sumatra, en Indonésie, est le plus nombreux (Sanday, 2002). Il existe également des sociétés matrilinéaires bien connues en Inde. Une analyse documentaire révèle que depuis les débuts de la colonisation européenne dans les Amériques et certaines régions d'Asie et d'Afrique, de l'expansion de l'ancien empire islamique et, plus récemment, d'autres percées islamiques patrilinéaires, des pouvoirs externes ont soit tenté d'éradiquer par la force la matrilinéarité ou ont indirectement bouleversé les familles matrilinéaires en perturbant leur économie, en s'ingérant dans leur régime juridique ou par les médias de masse. Nous verrons plus loin le lien très étroit entre la détresse psychologique des femmes et leur séparation de leurs communautés matrilinéaires. Des études montrent que les femmes résistent à ces incursions dans les pratiques matrilinéaires. Les conséquences peuvent être assimilées à des traumatismes culturels, car l'ingérence juridique et sociale peut mener à la violence, à l'éclatement des familles et à la destruction des remparts sociaux et économiques qui protègent les femmes, des facteurs traumatisants qui frappent les femmes des Premières nations vivant des situations comparables au Canada.

Le traumatisme subi par la culture

Dans son étude de la condition féminine autochtone en Asie, Carino énonce divers facteurs qui nuisent aux cultures matrilinéaires et qui, à terme, risquent de détruire l'unité culturelle : la prostitution; l'exploitation des terres et des ressources autochtones par des multinationales; le réétablissement forcé et la conversion au christianisme ou à l'islamisme.

En Asie, la prostitution est l'un des principaux facteurs de l'effritement des sociétés matrilinéaires. À mesure que les multinationales anéantissent les économies locales et forcent l'exode des peuples de leurs territoires ancestraux, les femmes sombrent dans la pauvreté. Au Myanmar, l'ancienne Birmanie, les femmes qui fuient la violence des militaires tombent aux mains des trafiquants sexuels, qui les amènent en Thaïlande, où le VIH/sida a pris l'ampleur d'une épidémie. À Taïwan, les femmes amis ont perdu tout pouvoir sur leurs terres, leurs ressources et la vie communautaire. Les traumatismes subis par les cultures matrilinéaires sont extrêmement graves : les régions natales ont perdu celles qui enseignaient les traditions, et la vénération ancestrale des femmes se perd. L'attitude méprisante à l'égard de la sexualité féminine qui est propre aux cultures patriarcales s'installe irrémédiablement. Tant que les femmes n'auront pas amélioré leur situation financière, elles perdent la maîtrise sur leurs biens personnels et leur richesse (Carino sd).

La mondialisation de l'économie empiète sur toutes les sphères de la vie privée et publique. Les nouveaux modèles de l'économie et des communications bouleversent les ordres sociaux à une vitesse effarante, ouvrent l'accès à des manifestations culturelles étrangères et réduisent la capacité des États nations d'agir dans l'intérêt de leurs populations. Dans un contexte de mondialisation, les sociétés matrilinéaires font l'objet d'assauts massifs sur leur ordre social coutumier, qui inscrivait les droits des femmes dans un cadre fondé sur la

matrilocalité, l'équité et le respect, ainsi que sur les principes féminins de la prestation des soins et de la protection du sacré. L'effritement de cette culture se déroule parallèlement à l'avènement de nouveaux régimes économiques qui ont peu à offrir en remplacement : les modèles de production postindustriels offrent des emplois mal rémunérés et précaires. La perturbation profonde de l'ordre social est marquée par l'exode rural et la séparation des femmes et des jeunes filles de leur communauté natale, provoquée par le fléau mondial du tourisme sexuel. Alors que la propriété collective se volatilise, une nouvelle structure d'influence prend place qui favorise l'insertion des hommes dans la société de consommation et qui mine le pouvoir des femmes autochtones sur les biens et les ressources (Carino sd; Arnfred, 2002). Le recul économique des femmes dans les sociétés matrilinéaires se répercute sur leur santé. Auparavant, dans les sociétés matrilinéaires traditionnelles, quand les femmes avaient plus d'influence, leur bien-être personnel était supérieur à celui de leurs consoeurs des sociétés patrilinéaires (Basu, 1993).

La mondialisation a eu des retombées universelles. Qu'il s'agisse d'exploitation forestière dans les territoires traditionnels des Carriers de l'Ouest canadien ou en Indonésie, de commercialisation de produits artisanaux ou de destruction des économies de subsistance, l'économie mondiale n'apporte jamais rien de bon aux sociétés matrilinéaires. Au contraire, le capitalisme favorise l'émergence de nouveaux modèles économiques qui tournent toujours à l'avantage des régimes de propriété privée, jamais à celui des héritiers de titres fonciers collectifs. Ce changement touche toutes les femmes autochtones, indépendamment de l'organisation traditionnelle de leur société, mais le choc est particulièrement brutal pour les femmes appartenant à une société matrilinéaire. Certains groupes de femmes sont encore plus vulnérables à l'exploitation commerciale (y compris le commerce du sexe) pour remplir les obligations coutumières qui leur incombent de pourvoir au bien-être matériel des leurs (Carino sd). Leur situation est très différente de celle des femmes qui vivent dans une société où c'est le mari ou un homme de la famille qui les prend à sa charge, ce qui les protège en quelque sorte contre les forces du marché.

Les peuples matrilinéaires des tribus khasies, en Inde, ont été évangélisés. Comme ce fut le cas au Canada, les missionnaires voulaient empêcher les femmes d'accéder à la propriété, d'hériter et de prendre leurs propres décisions en matière de mariage et de divorce. La culture patriarcale envahissante a changé le système traditionnel. Das (2001), dans son étude des femmes khasies, a constaté l'éclatement des relations entre les grands-mères et leurs petits-enfants parce que les jeunes femmes adoptent de plus en plus le modèle de la famille nucléaire lorsqu'elles quittent leur communauté natale. Les traditions culturelles se perdent : traditionnellement, ce sont les grands-mères qui préservent et transmettent la culture, mais elles ne peuvent plus remplir ce rôle à cause de la distance géographique qui les sépare de leurs petits-enfants, du recul de la langue et des mariages mixtes. Cette situation est comparable à ce que vit à un nombre croissant de femmes des Premières nations au Canada.

En même temps que les mariages mixtes et la migration augmentent, les hommes insufflent des changements sociaux profonds influencés par des cultures voisines – y compris l'abolition des coutumes de filiation matrilinéaire et de l'accès à la propriété des femmes sous prétexte de sauver la société khasie. L'association des étudiants khasis a même demandé l'adoption d'une loi qui bannirait de la société khasie les femmes ayant contracté un mariage mixte, ce qui

n'est pas sans rappeler le moratoire sur les mariages mixtes de Kahnawake (Laird et Victor, 1995). Leur mouvement de protestation, Syngkhong Rympei Thymmai (littéralement, Restructuration de la société khasie), prône un régime patrilinéaire qui abolirait les droits d'héritage traditionnels des filles.

Les études de cas menées en Afrique corroborent les conclusions générales des études portant sur l'Inde. Arnfred (2002), dans son rapport sur les peuples matrilinéaires du sud de la Tanzanie et du Mozambique, expose comment la mondialisation de l'économie entraîne la détérioration de la matrilinéarité et des éléments culturels particulièrement significatifs pour les femmes. Le virage à l'agriculture commerciale transfère aux hommes des pouvoirs traditionnellement exercés par des femmes. À long terme, c'est la cohésion culturelle qui en souffre.

L'effet déstabilisateur de ce traumatisme pour l'identité et le bien-être collectifs est complexe. Dans une économie de marché mondialisée, les méthodes de commercialisation enlèvent aux femmes autochtones de toute la planète leur emprise traditionnelle sur les ressources, les territoires traditionnels et l'expression culturelle. Cette perte n'est pas ressentie uniquement comme un traumatisme collectif et culturel : elle affecte les femmes sur le plan personnel, parce qu'elle constitue une atteinte à leurs droits humains et crée un traumatisme psychologique et mental qui les plonge dans la détresse.

Le traumatisme collectif

Le traumatisme personnel des femmes chevauche les traumatismes infligés à la culture et à la société. Au sein des sociétés matrilinéaires qui pratiquent la matrilocalité, les mères élèvent leurs enfants dans un contexte de partage. Les enfants entretiennent des liens étroits avec les familles maternelles élargies, et surtout avec les grands-mères et les femmes de la même génération qu'elles. La fragilisation de la coutume de matrilocalité entraîne des stress personnels pour ces trois générations. Les grands-mères perdent leurs liens avec les enfants, à qui il devient difficile de transmettre leur savoir culturel et la langue; les mères, privées du soutien des femmes de leur famille pour l'éducation des enfants, subissent plus de stress, et les enfants, en vieillissant, trouvent difficile de participer aux activités culturelles, malgré leur désir d'apprendre (Das, 2001; Dyson, 1997; Eapen et Kodoth, 2002; Wadhaw, 2004). D'autres études établissent un lien entre l'augmentation de la violence interpersonnelle et la perte des privilèges que la matrilinéarité réserve aux femmes. Le délaissement des valeurs traditionnelles rend les femmes plus enclines à se plier aux désirs de leur mari et de leur belle-famille. Par exemple, elles acceptent plus facilement de quitter la terre traditionnelle pour adopter une cellule familiale nucléaire et urbaine qui les prive de tout soutien social et culturel (Laird et Victor, 1995; Davidson, 1997).

La guérison des traumatismes subis est peu probable dans un contexte de mondialisation, où les exigences professionnelles augmentent sans cesse alors que s'effritent les patrimoines familiaux et les relations au sein des collectivités. Chez les femmes nayars du Kerala, en Inde, on constate des taux effrayants de violence personnelle, d'alcoolisme, de suicide et d'autres manifestations traumatiques de l'envahissement de leur vie par les stéréotypes masculins. Le taux de chômage en hausse dans la région force les hommes à aller travailler

dans les champs pétrolifères du golfe Persique. Ils reviennent un peu plus riches et imbus de la suprématie de la patrilinéarité. Ces sociétés matrilinéaires du Kerala, naguère considérées comme des modèles pour les femmes, à l'apogée de l'évolution moderne, sont aujourd'hui lacérées par des taux inégalés de suicide, de dépression, de maladie mentale et d'aliénation sociale et culturelle (Wadhaw, 2004; Eapen et Kodoth, 2002).

La déstructuration des sociétés et des cultures matrilinéaires survient lorsqu'elles subissent une trop forte influence culturelle des sociétés patrilinéaires, comme nous l'avons vu dans le cas du peuple khasi. Deux journalistes qui écrivent sur ce peuple et sur les bouleversements sociaux institués par des hommes soutiennent qu'ils se sentent « opprimés » depuis qu'ils subissent des influences extérieures. Les hommes khasis ont une vision négative de leurs droits s'ils les comparent aux droits « naturels » dont jouissent les hommes dans les sociétés patrilinéaires. Ils se sentent humiliés et accusent la matrilinéarité de vétusté. Leur quête de changement, conjuguée à la mondialisation de l'économie, met en péril les traditions qui ont assuré le bien-être des femmes et les ont prémunies contre la violence ainsi que des pratiques sociales et économiques préjudiciables (Laird et Victor, 1995).

Partout en Asie et en Afrique, des femmes et des hommes ont demandé aux tribunaux de statuer sur l'avenir des lois coutumières matrilinéaires et sur le droit des femmes de se réfugier sous la protection du droit international. Malgré des verdicts contradictoires parfois, les femmes ont remporté en 2005 deux grandes victoires dont l'écho rejoindra les femmes autochtones du monde entier.

L'ingérence législative

Des études menées en Inde et en Afrique démontrent l'effet pernicieux des lois et des règlements sociaux pour les cultures matrilinéaires et les femmes. Les lois sur le mariage, le divorce, la garde des enfants et les droits de propriété empiètent sur l'autodétermination traditionnelle des femmes selon la coutume matrilinéaire (Arnfred, 2002). Au Kerala, en Inde, on a recensé pas moins de 20 mesures législatives adoptées au siècle dernier qui touchent la famille, le mariage, la succession et l'héritage ainsi que les droits de propriété. Chacune a été un nouveau coup porté au bien-être des femmes en matière sociale, culturelle et économique, puisque chacune renforçait la discrimination sexiste qui a finalement eu raison des garanties inhérentes au droit coutumier. Les familles matrilinéaires élargies ont progressivement disparu sous la force de lois de l'État qui « reconnaissent » l'unité conjugale et favorisent la filiation patrilinéaire et la transmission du patrimoine et la succession par le lignage masculin. Tout comme elles se battent pour conserver les droits de propriété collectifs à l'intérieur des clans matrilinéaires et les droits relatifs aux biens matrimoniaux, les femmes des Premières nations contestent les codes juridiques qui confèrent les droits de propriété et les privilèges administratifs aux hommes dans les familles (Eapen et Kodoth, 2002).

L'inexistence de lois sur la famille peut être aussi dommageable que des mesures législatives qui privilégient la filiation patrilinéaire et les pouvoirs patriarcaux. Au Mozambique, des femmes contestent actuellement la violation des droits prévus par la

CEDAW et luttent pour faire adopter des lois sur la famille qui protégeraient les mères monoparentales et célibataires, et qui rétabliraient certains pouvoirs féminins jadis et encore admis au sein des sociétés matrilinéaires du nord du Mozambique (Arnfred, 2002). En fondant leur lutte sur un instrument de droit international comme la CEDAW, ces femmes africaines envoient le message aux femmes autochtones du Canada que le projet de loi C-31 pourrait contrevenir au droit international. Les Mozambicaines s'insurgent également contre l'obligation de déclarer l'identité du père pour protéger les droits de leurs enfants.

Les lois et les codes juridiques qui prescrivent l'égalité entre les sexes à l'intérieur des seuls liens du mariage ne sont en fait d'aucune utilité pour protéger les droits des femmes en matière de territoire, de ressources et de culture. En Tanzanie, les lois relatives aux droits territoriaux ne protègent pas vraiment les femmes des clans matrilinéaires. Les études menées dans ce pays concluent à la nécessité de revoir la façon dont on considère les femmes; il faut trouver l'équilibre entre les liens matrilinéaires qui dictent les rôles et les droits des femmes à titre de mères, de soeurs et de filles et les droits des épouses relativement aux biens matrimoniaux, aux terres et aux ressources de leur mari. Cette situation s'apparente à celle des femmes des Premières nations du Canada, qui demandent la protection de leur famille et de leur culture selon les règles matrilinéaires en matière de propriété, et selon les droits et les responsabilités de la famille matrilinéaire.

En 1991, des Botswanaises ont obtenu une victoire qui a fait précédent en invoquant précisément cet argument. Fait intéressant, les lois qui ont été abrogées avaient les mêmes répercussions sociales que la *Loi sur les Indiens* et reposaient sur les mêmes principes patrilinéaires. Les Botswanaises ont convaincu les tribunaux d'ordonner la révocation de règles patrilinéaire sur la citoyenneté dans la cause qui opposait Unity Dow au procureur général de la République du Botswana, en 1991. La demanderesse, Unity Dow, s'est adressée à la Cour pour faire invalider les articles 4 et 13 de la *Citizenship Act 1984*, notamment. Dow a invoqué les lois coutumières de sa tribu matrilinéaire, les Tswanas.

L'article 4 de la loi botswanaise interdisait l'accès à la citoyenneté aux enfants d'une Botswanaise mariée à un étranger. L'article 13 autorisait une femme mariée à un Botswanais à demander la citoyenneté par naturalisation, mais le mari étranger d'une Botswanaise était frustré de ce privilège. Le premier enfant de la demanderesse, né hors des liens du mariage, avait la qualité de citoyen puisque tout enfant « illégitime » recevait les privilèges de sa mère. Les deux autres enfants, nés du mariage, n'avaient pas droit à la citoyenneté parce que leur père était américain. Son plaidoyer reposait quasi exclusivement sur la transmission du titre de citoyenneté de la mère à l'enfant. La décision à la majorité de la Cour d'appel – qui confirmait la décision de la Haute Cour – invoque notamment les règles de l'interprétation constitutionnelle et les dispositions d'instruments internationaux. Okoye (sd-*b)* cite le juge Aguda de la Cour d'appel :

> La Constitution représente la loi suprême du pays. Elle doit servir non seulement la présente génération, mais également celles qui ne sont pas encore nées. Ce n'est pas un objet de musée que l'on peut oublier. En revanche, les tribunaux ont le devoir de la garder vivante, quand l'occasion

> se présente, pour qu'elle favorise la croissance et la prospérité de l'État [...] Il ne faut jamais oublier par ailleurs qu'une interprétation d'une disposition constitutionnelle qui pourrait convenir pour les membres d'un certain âge de la société peut aller à l'encontre des besoins des plus jeunes [...] Cela étant dit, la Constitution ne peut autoriser la discrimination fondée sur le sexe, interdite par le droit international. Par conséquent, l'article de la *Citizenship Act* ne va pas dans le sens de la Constitution et nous le déclarons par les présentes nul et non avenu. *[traduction]*

L'affaire démontre comment le droit international peut servir les besoins des femmes sans nuire aux droits de leurs nations autochtones. La décision valide le bien-fondé du droit matrilinéaire coutumier d'un peuple autochtone. Les éléments contestés et abrogés au nom de la discrimination sont exactement les mêmes que les femmes autochtones contestent dans la *Loi sur les Indiens* et la politique sur la divulgation de l'identité du père. Les tribunaux botswanais endossent l'article 1 de la CEDAW, dans lequel la discrimination contre les femmes est assimilée à toute forme de distinction, d'exclusion ou de restriction motivée par le sexe. Ce faisant, ils confirment le droit des enfants de jouir de leurs privilèges sociaux et politiques. Les parallèles entre les dispositions mises en cause dans cette affaire et l'article 6 de la *Loi sur les Indiens* sont frappants. Au Botswana, le tribunal confirme la transmission du titre de citoyenneté de la mère à l'enfant et réfute tout argument relatif à la nécessité d'une règle fondée sur l'appartenance des deux parents. La Cour ayant confirmé dans sa décision la nécessité de se plier au droit international, elle offre un espoir aux femmes des Premières nations qui se tournent vers de tels instruments internationaux pour revendiquer la protection des femmes et des enfants.

Plus récemment, des femmes luttant pour la protection des droits matrilinéaires ont célébré l'adoption de la *Khasi Social Custom Lineage Act*. Cette loi sur la filiation donne force constitutionnelle à leur tradition matrilinéaire de transmission aux enfants du nom du clan maternel et des privilèges de sa tribu répertoriée. La loi est entrée en vigueur en mars 2005, après 7 années d'attente dans les bureaux du gouverneur de l'État. Elle poursuit deux objectifs : codifier les lois matrilinéaires en matière de filiation et d'héritage, et protéger les intérêts des Khasis contre les personnes qui déclarent faussement appartenir à ce peuple afin de jouir de privilèges tribaux. Suivant la loi, sont réputées appartenir au peuple khasi les personnes nées d'un mariage légitime, dont les parents appartenaient ou appartiennent au peuple khasi, dont la mère uniquement est ou était khasie, ou dont le père uniquement est ou était khasi. Ces personnes devraient parler le khasi et observer le régime de filiation, les coutumes et les traditions matrilinéaires des Khasis. Le mouvement Syngkhong Rympei Thymmai prône l'appartenance des enfants au clan du père. Il interdit aux femmes d'épouser des hommes ne faisant pas partie de la tribu et la liberté d'un mari qui n'est pas de la tribu de faire des affaires au nom de son épouse khasie. Les membres des tribus khasies convertis au christianisme et à l'islamisme récusent également le régime matrilinéaire de filiation et d'héritage (Bhattacharjee, 1997).

Ces jugements n'ont pas encore eu de répercussions à l'échelle internationale. Ils sont actuellement scrutés à la loupe (Andrews, 2000). Partout dans le monde, on a célébré l'issue des causes et leurs protagonistes, saluées comme des précurseures dans le combat pour la

reconnaissance des droits des femmes, qu'ils relèvent du droit coutumier ou du cadre plus général des droits de la personne.

La richesse de l'analyse interculturelle

L'étude comparative de la détérioration des sociétés matrilinéaires par le colonialisme patriarcal et des recours judiciaires recherchés s'avère fort instructive. Les traumatismes culturels et personnels observés au sein des sociétés asiatiques et africaines rappellent la souffrance et l'angoisse occasionnées par la *Loi sur les Indiens.* Les violations des droits de la personne s'insinuent dans les structures complexes et imbriquées de la mondialisation et des politiques des États nations. La perturbation des sociétés matrilinéaires affaiblit leurs droits de propriété et leurs privilèges collectifs, détruit les unités familiales élargies et alimente l'exode vers les villes, où les femmes sont la proie de dangers beaucoup plus nombreux sur les plans sexuel, économique et psychologique. La séparation des femmes de leur culture et de leur société, de même que leur asservissement à des circonstances désastreuses, sans filet de protection juridique, violent les dispositions sur la protection des droits de la personne (Das, 2001). Le projet de loi C-31 agit de la même façon ici, forçant l'exil des femmes et de leurs enfants de leurs terres natales ainsi que de leurs communautés sociale et culturelle, autant de traumatismes qui malmènent leur bien-être social, spirituel, culturel et psychologique. À l'usage, il est clair que ce projet de loi, qui devait à l'origine réparer les violations des droits de la personne décriées par Sandra Lovelace, perpétue en fait l'aliénation ethnique et culturelle des enfants et des petits-enfants des femmes dont il a rétabli le statut.

L'analyse comparative révèle par ailleurs que les femmes autochtones se tournent vers des associations nationales et internationales pour la défense de leur cause juridique et politique. En Inde et en Afrique, des femmes autochtones ont sollicité le soutien d'associations de défense à tous les échelons. Fortes de ces ressources et de ces réseaux dont l'influence peut être locale aussi bien que mondiale, les femmes autochtones sont mieux outillées pour lutter contre les violations de leurs droits personnels et collectifs pour ce qui est des terres, des ressources et de l'autodétermination des peuples autochtones. Les femmes des peuples autochtones matrilinéaires se battent pour recouvrer le pouvoir sur leur vie et leur culture en invoquant les instruments internationaux de protection des droits de la personne.

Les études déjà citées montrent les atteintes aux droits des femmes autochtones en Asie, en Afrique et au Canada. Dès lors que la mondialisation et les États-nations ont imposé leur loi sur l'économie locale et les relations familiales, les bouleversements des sociétés matrilinéaires et les souffrances qui en résultent pour les grands-mères et les mères, obligées de se plier à des règles changeantes en matière d'héritage, d'appartenance et de participation aux affaires publiques, sont partout les mêmes. Que la perturbation découle de lois qui exigent des preuves de paternité ou d'autres formes d'ingérences dans la société, les droits des femmes et des enfants sont bafoués si l'égalité entre les sexes n'est pas recherchée et si leurs droits sociaux et politiques sont ignorés. Carino (sd), dans une analyse de la condition des femmes en Asie, soutient que la protection de ces droits relève des instruments et traités internationaux suivants : la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes; les Stratégies prospectives d'action de Nairobi pour la promotion de la femme; la

Déclaration et le Programme d'action de Beijing, la Charte des Nations Unies; le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, ainsi que le Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Les femmes peuvent également s'en remettre à l'Organisation internationale du travail. Les Africaines peuvent également s'appuyer sur d'autres conventions internationales signées par leur pays.

Intéressée par la situation en Afrique australe, Mutangadura (2004 : 3) maintient que le droit des femmes à l'égalité est trahi lorsqu'on dénie leur droit au territoire, « la source fondamentale » de leur subsistance et de leur pouvoir. L'auteure cite John Rawls qui, dans *The Theory of Justice,* affirme que les droits territoriaux des femmes constituent des droits « essentiels », à la base des « fondements sociaux de l'estime de soi ». Elle illustre également le lien entre les lois coutumières patrilinéaires discriminatoires à l'endroit des femmes et les lois régissant la propriété territoriale et l'accès aux ressources, au détriment des coutumes matrilinéaires. Pour remédier à cette ingérence, selon Mutangadura, il faut invoquer les garanties prescrites par la CEDAW.

Ses exemples d'Africaines autochtones rappellent les exigences imposées aux Autochtones réintégrées du Canada pour ce qui est de la divulgation de l'identité du père et de la résidence hors réserve. Ces deux prescriptions législatives empêchent les femmes d'accéder aux territoires traditionnels. Le Canada bafoue les droits des enfants puisque, si leur père est inconnu, ces enfants sans statut perdent leurs droits d'habiter à l'intérieur d'une réserve et de jouir des ressources à l'âge adulte. Le gouvernement national frustre les femmes des Premières nations et leurs enfants de leurs droits quand il ne peut pas ou choisit de ne pas leur accorder de droits de résidence et d'accès au logement et aux ressources. Des femmes de tout le continent africain ont été mobilisées dans une lutte analogue pour le rétablissement de leurs droits au territoire. Women in Law and Development in Africa (WILDAF), un organisme non gouvernemental regroupant plusieurs pays africains, soutient que les droits des femmes doivent être traités à l'égal des droits de la personne. C'est ce principe qui anime leurs activités visant à sensibiliser les femmes du continent à leurs droits juridiques, à prôner des réformes législatives nationales et la responsabilisation des États et à mobiliser un mouvement international de soutien. Tripp (2001) ainsi que Muthien et Crombrink (sd) ont démontré à quel point la mobilisation des femmes autochtones à l'échelle nationale et continentale était efficace pour faire reconnaître leurs droits. WILDAF et l'AFAC mènent un même combat pour faire reconnaître les droits des femmes au même titre que les droits autochtones et les droits de la personne en général.

Les femmes autochtones revendiquent leur droit d'intégrer leur communauté culturelle et ethnique afin de conserver leur dignité et leur pouvoir sur la reproduction sociale. Elles contestent le droit de l'État de définir l'identité et son pouvoir de définir l'identité selon la race et le sexe (Bushnell, 2001). Partout sur la planète, les femmes revendiquent les droits autochtones ou indigènes inhérents à leur appartenance à un peuple dont les droits civils, politiques, sociaux et économiques sont protégés par des conventions internationales (Muthien et Crombrink sd). Les femmes autochtones luttent pour qu'on les reconnaisse comme étant constituées selon les droits autochtones. Pour agréer à leur requête, il faudra revoir la conception de la citoyenneté, par essence complexe et stratifiée.

Okoye, une universitaire et activiste africaine, reprend à son compte une analyse de Yuval-Davis, qui « définit la citoyenneté comme étant une notion stratifiée qui englobe à la fois l'appartenance d'une personne à des collectivités sous-nationales, internationales et supranationales, ainsi qu'à un État » *[traduction]*. Okoye conclut à la nécessité de faire une étude comparative qui envisage la citoyenneté des femmes « non seulement par rapport à celle des hommes, mais également en fonction de leur affiliation à des groupes dominants ou subalternes, de leurs caractéristiques ethniques, de leur origine, de leur lieu de vie – urbain ou rural – ainsi que de la position de ces citoyennetés dans un contexte mondial et transnational » (Okoye sd-b, citant Yuval-Davis, 1997) *[traduction]*.

Quand on accepte la définition de la citoyenneté comme étant multistratifiée, on accepte naturellement que les enfants ont le droit, sur les plans social, économique et politique, d'appartenir à la Première nation de leur mère, et que le lignage paternel, connu ou non, ne peut pas entraîner leur exclusion. Cette même définition admet la liberté de circulation et d'établissement des enfants des femmes des Premières nations inscrites en vertu du paragraphe 6(2). Beaucoup d'analystes autochtones et féministes, comme nous l'avons déjà vu, ont étudié les obstacles qui empêchent les femmes autochtones d'accéder à la citoyenneté. Elles préconisent une définition de la citoyenneté qui est fondée sur des principes de politique participative qui admettent, corroborent et renforcent les liens matrilinéaires et, en particulier, le rôle cardinal des aînées, les gardiennes de la stabilité des collectivités. Un tel régime favoriserait l'adoption de politiques sur la citoyenneté qui protégeraient la nationalité ethnique aussi bien que l'« identité individuelle » fondée sur le droit à une identité nationale.

La recherche d'une nouvelle façon d'envisager la citoyenneté et l'identité a amené les femmes autochtones à revendiquer de nouveaux modèles de relations citoyennes. Muthien et Crombrink (sd) proposent un nouveau modèle de partenariat axé sur des processus harmonieux pour réfléchir, pour vivre et pour être. Selon elles, le dogme de la domination mâle n'est pas une fatalité. On peut y substituer des méthodes axées sur la coopération. Le modèle de partenariat donnerait la préséance aux relations plutôt qu'aux catégories hiérarchiques. Il favoriserait des structures de politique participative. Dans son analyse du cadre politique d'application du projet de loi C-31, McIvor (2004 : 108) souligne l'exclusion des femmes des processus décisionnels qui les touchent directement, elles, leurs enfants et leurs petits-enfants. Selon elle, les « liens entre la pauvreté, les droits et la gouvernance sont inextricables dans la vie des femmes autochtones » *[traduction]*. Pour éradiquer la discrimination qui découle du projet de loi C-31 et des exigences de preuves de paternité, il faut s'attaquer aux inégalités entre les citoyennes et les citoyens (se reporter à Green, 2001).

Les modèles de citoyenneté qui sont liés au pouvoir d'enfanter optimisent le potentiel humain individuel et tiennent compte des fonctions multiples des femmes d'une famille pour ce qui est de formuler les règles de citoyenneté et de politique participative. L'un des principaux avantages d'un modèle de partenariat réside dans le devoir de diligence des femmes de former les générations futures. Le corollaire de ce concept de la citoyenneté et de la gouvernance se trouve dans le devoir des États de protéger les femmes et leurs enfants contre les violations de leurs droits d'appartenance à une nation autochtone qui vit dans le

pays. Au Canada, cela suppose d'octroyer aux femmes autochtones un titre de citoyennes qui protégera

> leur statut d'Indiennes, à titre de personnes égales, de transmettre ce statut à leurs enfants et à leurs petits-enfants, d'avoir accès à la propriété à l'égal des hommes et de participer pleinement, à titre de femmes autochtones, aux mécanismes décisionnels afférents à la gouvernance de leur collectivité ainsi qu'à la répartition des ressources et des possibilités. (McIvor, 2004 : 111) *[traduction]*.

Quand on tente de comprendre les femmes sous l'angle de leurs multiples rôles à l'intérieur de leur grande famille, on pose sur elles un regard élargi qui les place dans une position plus favorable sur le plan juridique. Au contraire, une analyse restreinte à leur situation conjugale limite les recours juridiques à leurs droits individuels. Or, faut-il le répéter, le discours sur les droits individuels a servi pour discréditer les femmes. C'est quand on les réduit à des individus qui défendent leurs propres intérêts qu'on accuse les femmes de nuire à l'intérêt collectif des peuples autochtones.

Loin d'embrasser les notions de droits individuels, le droit coutumier des peuples matrilinéaires octroie des droits et des garanties aux femmes par les liens du mariage, sans les priver des droits inhérents à leur position dans le groupe familial matrilinéaire. À titre de filles, de soeurs, de petites-filles et de nièces, les femmes partagent des droits de propriété collectifs et reçoivent des responsabilités communes à l'égard de l'ensemble du groupe familial. En leur qualité d'épouses, vivant ou non avec leur mari, les femmes acquièrent des garanties d'accès aux ressources, de résidence et divers privilèges sociaux qui n'empiètent pas sur leurs droits, privilèges et responsabilités matrilinéaires. Malheureusement, le droit matrilinéaire ne protège pas entièrement les femmes dans notre société changeante. Deux dangers les menacent. Le premier a trait aux décisions judiciaires fondées sur la signification et la portée des pouvoirs conférés par l'État aux régimes juridiques coutumiers. C'est ce qui est arrivé dans *Casimel et Casimel*. Le tribunal ne s'est pas contenté de confirmer l'adoption coutumière : il a établi qui pouvait définir la substance du droit coutumier et la portée des lois. C'est troublant parce que les femmes qui chercheront refuge dans la coutume risquent de se faire dire qu'elles n'ont aucun pouvoir sur sa teneur. Par conséquent, si les tribunaux statuent que le droit coutumier a préséance, ils doivent le faire d'une manière qui protège et qui habilite les femmes, et non d'une manière qui les force au silence (Fiske, 1995).

Des femmes autochtones tiennent à démarquer culturellement leur quête d'honneur, de respect et de révérence au sein de leur collectivité et de leur nation d'origine et au-delà des luttes pour l'égalité individuelle des féministes d'Europe et d'Amérique du Nord. Cette différence culturelle émane de principes spirituels féminins et des responsabilités et devoirs liés à la reproduction sociale, et non de droits individuels. Cette revendication ne vise pas expressément la protection juridique ni l'honneur social des femmes. Au Canada et en Inde, de telles revendications ont été invoquées contre les femmes, pour contraindre leurs libertés en matière de reproduction. Comme il a été dit plus haut, au Canada, Gerald Taiaiake Alfred (cité par Barnsley, 2000) soutient que *puisque* les femmes mohawkes ont une plus grande « responsabilité culturelle en ce qui a trait au territoire, elles ont également une

responsabilité supérieure de rester dans cette culture [...] étant donné la place privilégiée reconnue culturellement aux femmes, leur responsabilité à cet égard est supérieure » *[traduction]*. Cet argument permet à Alfred de justifier les contraintes supérieures imposées aux femmes en matière de reproduction. Il juge que l'exclusion des collectivités des femmes ayant contracté un mariage mixte est justifiée par le fait qu'elles se soustraient à leurs responsabilités en matière de reproduction. Ses critères d'obtention de la citoyenneté mohawk sanctionnent implicitement l'obligation de divulguer l'identité du père – pour être membre de la collectivité de Kahnawake, par exemple, il faut que la moitié au moins de la famille vienne de la réserve (cité dans Barnsley, 2000). Une telle position donne une autre dimension à l'obligation de divulguer l'identité du père, qui non seulement est cause d'aliénation sociale pour les femmes et leurs enfants, mais qui plus encore se fonde sur un soi-disant code moral coutumier pour aggraver les traumatismes historiques et culturels du colonialisme dont les femmes tentent de guérir (se reporter aussi à Lawrence, 2004 : 71).

En Inde, le conseil étudiant khasi avance des arguments similaires pour revendiquer le bannissement des femmes ayant contracté un mariage mixte et de leurs enfants. De tels exemples montrent qu'il est possible de brandir trompeusement des devoirs et des responsabilités matrilinéaires et de se réclamer d'un processus de filiation et d'appartenance matrilinéaires qui cachent en fait une domination patriarcale et un système de filiation patrilinéaire. Des associations internationales de femmes autochtones connaissent bien les dangers encourus lorsque la coutume est présentée comme solution unique pour protéger la culture et les gens, et c'est pourquoi elles ont jeté leur dévolu sur les coutumes qui valorisent les femmes et leur reconnaissent des pouvoirs, qui protègent leurs droits en matière de reproduction. Ces coutumes sont protégées par des instruments internationaux qui reconnaissent expressément l'appartenance de plein droit des femmes et des enfants à leur peuple autochtone. C'est ce qui ressort de la décision *S v. Baloyi*, rendue pour un tribunal sud-africain. Le tribunal a tenu compte des obligations internationales de l'État qui, en vertu de la CEDAW, doit protéger les femmes contre la violence familiale. La Constitutional Court a jugé que la violence familiale allait à contresens des instruments internationaux qui garantissent les droits des femmes, ce qu'elle exprime en ces termes :

> Tous les crimes causent des préjudices graves à la société. La violence familiale a ceci de particulier qu'elle est récurrente et camouflée, et qu'elle a un effet d'entraînement immédiat sur la société et, plus particulièrement, sur la vie familiale. Elle touche toutes les classes, toutes les races, toutes les cultures et tous les lieux géographiques, et son effet est d'autant plus pernicieux qu'elle est cachée et trop souvent impunie (Andrews, 2000 : 343). *[traduction]*

La décision a été confirmée en appel, en 2004.

Les tribunaux tanzaniens abondent dans le même sens dans *Ephrahim v. Pastory*, qui confirme les droits de propriété des femmes conformément au droit international (Muthien et Combrink sd : 18-19). En l'espèce, ce sont les droits à la propriété des femmes d'un clan qui sont visés. Ces causes ont inspiré les groupements internationaux de femmes autochtones à invoquer le droit international pour affirmer la protection de leurs droits.

Le pire changement social pour les femmes des sociétés matrilinéaires a sans doute été l'intrusion des idéologies patriarcales dans le fief de la maternité. L'expérience des femmes des Premières nations s'apparente à celle des femmes d'autres cultures où les rôles traditionnels de la maternité ont été dépréciés. Les règlements d'État qui confirment la filiation patrilinéaire, lorsqu'ils sont conjugués à une pratique du droit entachée de préjugés sexistes, ont eu raison du rôle public des mères dans les sociétés matrilinéaires. Quand les relations maternelles sont reléguées à la sphère domestique, les mères perdent les pouvoirs qui leur étaient jadis dévolus en ce qui a trait à l'accès aux ressources et au territoire et à leur répartition. La reconnaissance de la filiation paternelle et de l'unité conjugale place le mariage au sommet des relations entretenues par les femmes. En les considérant uniquement comme des épouses, on enferme les femmes dans une position secondaire et dépendante. Beaucoup jugent cette vision réductrice comme la conséquence la plus dévastatrice des régimes coloniaux et postcoloniaux (Arnfred, 2002; Laird et Victor, 1995). La réintégration de la maternité comme l'un des fondements des politiques et du droit publics est le cheval de bataille des groupes nationaux et internationaux de femmes autochtones qui font de leur lutte l'égal des luttes pour les droits de la personne. Nous abordons ce thème dans la partie qui suit.

Le paradigme de la maternité

Les femmes autochtones en quête d'un nouveau statut au sein de leur collectivité et de l'État remettent en cause le concept de l'égalité entre les sexes. À leur sens, la revendication de l'égalité individuelle avec les hommes heurte leurs traditions et leurs visions d'avenir. À l'instar de l'AFAC et d'autres associations de femmes autochtones du Canada, des Autochtones d'Afrique et d'Asie invoquent une vision traditionnelle de la maternité. Selon Oyewumi Oyeronke (1997), la maternité n'est pas subordonnée à la condition d'épouse. Dans son étude comparative de la structure familiale en Afrique, Amadiume (1987) fait la même constatation et en appelle à une conception nouvelle des relations familiales. Il faut remettre en cause le modèle patriarcal et cesser d'en faire un incontournable dont il faut prémunir les femmes. Il faut envisager les relations entre la mère, l'enfant et les soeurs comme le pivot de toute la structure relationnelle.

Les femmes autochtones revendiquent le droit de se réclamer d'une structure matrilinéaire de l'identité, dont découlera la définition de la féminité non pas à l'intérieur d'une dyade centrée sur les droits matrimoniaux, mais plutôt dans son lien avec la maternité et les relations fondamentales qui sont initiées par la reproduction biologique et sociale. Dans une famille matrilinéaire, le pouvoir des femmes *aussi bien que* leurs devoirs ressortissent à leurs rôles de fille, de soeur, de mère et de grand-mère (Mountain, 2000). Dans la structure matrilinéaire complexe des rôles familiaux, les femmes entretiennent les liens avec le passé par la filiation matrilinéaire, et elles créent le futur à travers leurs propres enfants et les enfants du clan en se faisant les gardiennes et les enseignantes du savoir. Hammill (2001) soutient même que les droits collectifs (de la collectivité) sont assujettis aux « droits des grands-mamans ». Ainsi, dans les collectivités autochtones de l'Australie, aux prises avec de graves problèmes sociaux et l'incapacité des parents à prodiguer des soins, les grands-mères sont le seul espoir de la régénération communautaire.

La réflexion fondée sur le paradigme des relations sociales des femmes d'une famille, qualifié par Amadiume (1987) de *logique de la maternité*, bouscule les prédicats juridiques qui envisagent la dyade homme-femme comme la relation familiale déterminante. Comme on ne revendique pas les droits des femmes en fonction de leur statut personnel, il faut revoir le cadre juridique. L'accent doit être mis sur les relations qui unissent les femmes d'un groupe familial et sur la maternité envisagée comme source de pouvoirs. Pour ébranler l'héritage colonial patrilinéaire et patriarcal, « les Africaines du XXI^{e} siècle devront user de tous les moyens pour trouver remède [à leur assujettissement], y compris la négociation, l'éducation et l'édification des femmes et, le dernier mais non le moindre, le recours aux tribunaux » (Okoye sd-a) *[traduction]*.

En résumé, les femmes autochtones d'Asie et d'Afrique ont livré bataille contre l'héritage des régimes coloniaux britanniques, dont l'intention était d'éradiquer la structure familiale matrilinéaire et de restreindre la liberté des femmes ainsi que leurs privilèges sociaux. Les femmes autochtones ont tenu ferme devant cette ingérence de façons multiples et exemplaires façons. Elles se sont mobilisées pour obtenir réparation sur les plans politique et social, et elles ont contesté les violations de leurs droits devant les tribunaux. Elles ont invoqué avec succès le droit constitutionnel et international pour faire comprendre que la protection de leurs droits ne mettait pas en péril les droits des Autochtones.

10. CONCLUSIONS ET RECOMMANDATIONS

Les régimes coloniaux fondés sur le droit impérial britannique ont ébranlé les coutumes matrilinéaires, laissant en héritage des traumatismes qui touchent autant les cultures que les individus. Même si les peuples autochtones ont un respect historique des lois locales, les régimes coloniaux et les États qui leur ont succédé ont imposé des lois et des politiques qui ont rendu illicites les structures familiales traditionnelles. Ce fut le cas de la *Loi sur les Indiens* et de la politique de divulgation de l'identité du père. Le projet de loi C-31, en imposant une conception patrilinéaire de l'identité et la rupture de la transmission intergénérationnelle du droit d'appartenance, inflige un traumatisme culturel particulièrement violent pour les cultures matrilinéaires. Le fait de rendre illicites la famille matrilinéaire traditionnelle et, dans la foulée, les règles du clan matrilinéaire et du régime cérémoniel de gouvernance, ont fait subir aux cultures des traumatismes dont l'incidence est historique. La vision patriarcale qui a influencé l'ingérence de l'État dans la vie familiale et le droit coutumier est devenue si prégnante que des membres des cultures touchées sont aujourd'hui victimes de stigmatisation et de rejet. Leur souffrance est la même.

Les collectivités et leurs membres souffrent de l'incohérence sociale qui les empêche de bâtir une identité stable. Malgré les prétentions libérales du choix et de la multiplicité des identités, une personne ne peut construire une identité stable sous le joug des définitions coercitives et définitives imposées par l'État. Le projet de loi C-31 est devenu le symbole d'un état d'être négatif : *relever* du projet de loi C-31 signifie ne pas être un membre à part entière de sa communauté. Les conséquences sont la perte de l'estime de soi et la dépression, l'affranchissement forcé menant à des sentiments d'aliénation et de marginalisation.

Dans sa forme actuelle, la *Loi sur les Indiens* brime la dignité personnelle des femmes et, par voie de conséquence, les droits et la dignité de leurs enfants et de leurs petits-enfants. Les textes législatifs et les politiques qui en découlent n'ont pas fait l'objet d'une analyse comparative entre les sexes, en dépit du mandat que s'est donné le gouvernement canadien, La *Loi sur les Indiens* et les politiques connexes enfreignent les traités internationaux signés par le Canada visant à protéger les femmes contre toute forme de discrimination, d'une part, ainsi que les droits sociaux, ethniques, culturels et politiques des enfants, d'autre part.

L'analyse comparative de situations analogues révèle l'existence de recours pour obtenir réparation. Les femmes de la Nation du lac Babine, de la Nation de Cheslatta et de la bande Nee-Tahi-Buhn ont formulé des recommandations à partir des réparations réclamées – et dans certains cas agréées – par des femmes autochtones d'Afrique et d'Asie dont la situation se compare à la leur. Voici ces recommandations :

1. Il faut retirer à AINC le pouvoir de définir les critères de citoyenneté des Premières nations. Il faut également abroger l'article 6 de la Loi et la politique relative à la preuve de paternité. En lieu et place, le gouvernement devra consulter les Premières nations pour définir les critères d'octroi du statut d'Indienne ou d'Indien au Canada et vérifier

leur conformité aux lois nationales et aux instruments en matière de droits de la personne.

2. Il faut reconnaître aux Premières nations le pouvoir de définir la citoyenneté selon les principes matrilinéaires de la filiation et de l'héritage, d'une manière qui protège le statut des femmes et de leurs enfants.

3. Il faut donner effet aux garanties juridiques traditionnelles d'ordre national et international qui valorisent les femmes et leur confèrent des pouvoirs au sein de leur Première nation, tout en admettant qu'il faudra opérer une réconciliation novatrice entre la tradition et les besoins sociaux, économiques et politiques actuels.

4. Le gouvernement fédéral devra, en tenant compte de la jurisprudence nationale, entériner et reconnaître le droit familial coutumier tel que le préconisent les lois et les conventions en matière de droits de la personne. Le gouvernement devra légaliser les adoptions anciennes en octroyant le statut d'Indiennes ou d'Indien aux adultes qui ont été adoptées ou adoptés avant 1985 par des grands-mères ou d'autres parents qui avaient le statut ou qui sont admissibles à la réintégration. L'adoption par une personne ayant le statut d'Indienne ou d'Indien devrait suffire pour ouvrir droit à l'inscription.

5. Si le Canada maintient la distinction entre « demi-statut » et « plein statut » – selon qu'une personne relève du paragraphe 6(1) ou du paragraphe 6(2) –, il doit octroyer un « plein statut » aux enfants adoptées ou adoptés suivant la tradition. Conformément aux traditions matrilinéaires, le Canada doit admettre que les enfants adoptées ou adoptés selon la tradition par des grands-mères veuves au sein d'une Première nation structurée selon un système de clans matrilinéaires ne vivent pas dans une famille monoparentale. L'adoption coutumière associe l'enfant à deux clans : celui de la mère adoptive et celui d'un père, et les membres de ces clans assument les rôles paternels. L'adoption coutumière par une grand-mère veuve donne à l'enfant un statut de membre à part entière de la Première nation.

6. Compte tenu des besoins singuliers des femmes des Premières nations et des questions de droit qui les touchent particulièrement, le gouvernement fédéral doit engager des fonds et des ressources pour la création d'associations féminines locales, ainsi que des ressources pour leur permettre de nouer des liens avec des organismes non gouvernementaux de plus grande envergure.

7. Compte tenu de leur isolement des centres de décision, les associations nationales et régionales de femmes des Premières nations doivent recevoir le financement qui leur permettra de construire des liens solides entre les femmes de toutes les Premières nations. Il est recommandé en outre que les associations nationales de femmes autochtones reçoivent le financement suffisant pour nouer des liens à l'échelon international, y compris avec des femmes appartenant à des Premières nations éloignées.

8. Il faut cesser d'assujettir le droit des enfants à la citoyenneté au sein d'une Première nation, ce droit étant assorti de droits sociaux, économiques et politiques, à la

divulgation obligatoire de l'identité du père. Il est recommandé en outre de vérifier la conformité de la politique en la matière, ainsi que de la Loi et de toutes les autres politiques qui en découlent, aux instruments internationaux qui protègent les droits des Autochtones, des femmes, des enfants et les droits de la personne en général.

BIBLIOGRAPHIE

Remarque : Les adresses électroniques ont été vérifiées en mars 2006.

AFAC (Association des femmes autochtones du Canada). *Quebec Native Women and Bill C-7*, sd-a.. <http://www.nwac-hq.org/QNWQBillCN.pdf>

———. *Aboriginal Rights are Human Rights*, sd-b. <http://www.nwac-hq.org/AboriginalRightsareHumanRights.pdf>

———. *An Aboriginal Charter of Rights*, sd-c. <http://www.nwac-hq.org/AnAboriginalCharterofRights.pdf>

APN (Assemblée des Premières nations). *Sexual Discrimination in the Indian Act and First Nations Jurisdiction*, Rapport soumis à l'Assemblée extraordinaire des Premières nations, Ottawa, 1985.

Alberta Native Council of Canada. *Presentation to the Senate of Canada Standing Committee on Legal and Constitutional Affairs Regarding Bill C-31, an Act to Amend the Indian Act*, Edmonton, Congress of Aboriginal People, 1985.

Alexander, William M. « Families in Kerala », sd. <http://www.jadski.com/kerala/f2familiesinkerala.htm>

Alfred, Gerald. *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahanawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Toronto, Oxford University Press, 1995.

Allen, Michael. « Elders, Chiefs, and Big Men: Authority, Legitimation and Political Evolution in Melanesia », *American Ethnologist*, 11(1), p. 20-41, 1984.

Amadiume, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands*, New Delhi, Zed Books, 1987.

———. *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion, and Culture*, New Delhi, Zed Books, 1997.

Anderson, Karen. *Chain Her by One Foot: The Subjugation of Native Women in Seventeenth Century New France*, New York, Routledge, 1991.

———. *Changing Woman: A History of Racial Ethnic Women in America*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Andrews, Penelope. « The Constitutional Court Provides Succour for Victims of Domestic Violence, *S v Baloyi* », *South African Journal of Human Rights*, 16, p. 337-349, 2000.

Antone, Robert, Diane Miller et Brian Myers. *The Power within People*, Deseronto, Ontario, Peace Tree Technologies, 1986.

Arnfred, Signe. « Conceptions of Gender in Colonial and Post-Colonial Discourses: The Case of Mozambique », communication au CODESRIA, Dixième assemblée générale sur l'Afrique et le nouveau millénaire, Kampala, Uganda, 2 au 12 décembre 2002. <http://www.codesria/org/Archives/ga10/Plenary/gender_arnfred.htm>

Barnsely, Paul. « Membership Issues Illustrate Cultural Differences », *Windspeaker*, février 2000. <http://www.ammsa.com/windspeaker/WINNEWSFEB2000.html>

Barsh, Russell. « Indigenous Rights and the *lex loci* in British Imperial Law », *Advancing Aboriginal Claims: Visions, Strategies, Directions*, sous la direction de Kerry Wilkins, p. 91-126, Saskatoon, Purich Publishing Ltd., 2004.

Bartlett, Richard. « Indian Self-Government, the Equality of the Sexes, and Application of Provincial Matrimonial Property Laws », *Canadian Journal of Family Law/Revue canadienne de droit familial*, 5(1), p. 188-195, 1986.

Basu, S.K. « Health Status of Tribal Women in India », *Social Change*, 23(4), p. 19-39, 1993.

Bayefsky, Anne F. « The Human Rights Committee and the Case of Sandra Lovelace », *Canadian Yearbook of International Law/Annuaire canadien de droit international*, 20, p. 244-265, 1982.

Bear, Shirley. « You Can't Change the *Indian Act*? », dans *Women and Social Change: Feminist Activism in Canada*, sous la direction de Jeri Dawn Wine et de Janice L. Ristock, p. 98-220, Toronto, James Lorimer and Company, 1991.

Berger, Bethany. « After Pocahontas: Indian Women and the Law, 1830-1934 », *American Indian Law Review*, 21(1), p. 1-63, 1997.

———. « Indian Policy and the Imagined Indian Woman », *Kansas Journal of Law and Public Policy*, 14(1), p. 103-120, 2004.

Bhattacharjee, Sudpta. « Men Smart, Women Smarter », *The Telegraph*, 11 mai 1997. <http://www.hvk.org/articles/0597/0131.html>

Bilharz, Joy. « First among Equals? The Changing Status of Seneca Women », dans *Women and Power in Native North America*, sous la direction de Laura Klein et de Lillian Ackerman. Norman, University of Norman Press, p. 75-100, 1995.

Blumer, Irina. *Native Women and Equality before the Courts*, Ottawa, Association nationale de la femme et du droit, 1993.

Borrows, John. *Recovering Canada: The Resurgence of Indigenous Law*, Toronto, University of Toronto Press, 2002.

Brant, Beth. *I'll Sing 'til the Day I Die*, Toronto, McGilligan Books, 1995.

Braveheart, Maria Yellowhorse. *The Return to the Sacred Path: Healing from Historical Unresolved Grief among the Lakota and Dakota,* thèse de doctorat, Smith College, Northampton, Massachusetts, 1995.

Brown, Judith. « Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois », *Ethnohistory.* 17, p. 151-167, 1970.

Brown, Laura S. « Not Outside the Range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma », *American Imago,* 48(1), p .119-133, 1991.

Buenafe, Carol. « In Whose Best Interest? The Convention on the Rights of the Child and First Nations Children », thèse de maîtrise non publiée, University of Northern BC, 1996.

Bushnell, Jeannette. « The Responsibilities and Powers of Reproduction », *Indigenous Woman*, IV(2), p. 23-24, 2001.

Canada. *Répercussions des modifications de 1985 à la* Loi sur les Indiens *(Projet de loi C-31)*, Ottawa, ministère de l'Approvisionnement et des Services, 1990.

Carino, Jill K. « Putting Together a Picture of Asian Indigenous Women », sd. <http://www.tebtebba.org/tebtebba_files/gende/aisit.htm>

Cassidy, Frank. *Bill C-31 and Indian Self-Government*, Victoria, Institute for Research on Public Policy, 1988a.

———. *Indian Status and Band Membership: Citizenship, Self-Government and the Revised Indian Act*, Victoria, Institute for Research on Public Policy, 1988b.

CCDP (Commission canadienne des droits de la personne). *Une question de droits : Rapport spécial de la Commission canadienne des droits de la personne sur l'abrogation de l'article 67 de la* Loi canadienne sur les droits de la personne, Ottawa, 2005.

Comité de révision de la *Loi canadienne sur les droits de la personne. La promotion de l'égalité : Une nouvelle vision*, juin 2000.

Clatworthy, Stewart. *Réévaluation des répercussions démographiques du projet de loi C-31*, Ottawa, AINC, 2001.

———. *Facteurs contribuant à la non-reconnaissance de la paternité*, Ottawa, AINC, 2003.

———. *Inscription au Registre des Indiens, appartenance à la bande et évolution démographique dans les collectivités des Premières nations*, Ottawa, AINC, 2005.

Cornet, Wendy. « La gouvernance des Premières nations, la *Loi sur les Indiens* et les droits à l'égalité des femmes », *Les femmes des Premières nations, la gouvernance et la* Loi sur les Indiens *: Recueil de rapports de recherche en matière de politiques*, Ottawa, Condition féminine Canada, 2001.

———. *Les biens immobiliers matrimoniaux situés dans les réserves : Document de travail*, Ottawa, AINC, 2002.

Daly, Richard. *Our Box was Full: An Ethnography for the Delgamukw Plaintiffs*, Vancouver, UBC Press, 2005.

Daniels, Harry W. « Bill C-31: The Abocide Bill », Ottawa, Congrès des peuples autochtones, sd. <http://www.abo-peoples.org/programs/dnlsc-31.html>

Das, Madhumita. « Changing Family System among a Matrilineal Group in India », 2001. <http://www.iussp.org/Brazil2001/sessions.php>

Davidson, Jean. *Gender, Lineage and Ethnicity in Southern Africa*, Boulder, Westview, 1997.

Deveaux, Monique. « Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality », *Political Studies*, 48(3), p. 522-539, 2000.

Devens, Karen. *Countering Colonization: Native American Women and Great Lakes Missions, 1630-1900*, Berkeley, University of California Press, 1992.

Dussias, Allison M. « Squaw Drudges, Farm Wives and the Dann Sisters' Last Stand: American Indian Women's Resistance to Domestication and the Denial of Their Property Rights », *North Carolina Law Review*, 77, p. 637-672, 1999.

Dyson, Elizabeth. « The Kerala Benchmark », *Earthkeeping News*, 6(6), extraits de William M. Alexander, « Welfare in India and Wellbeing in Kerala - Zero Population Growth and Zero Throughput Growth », 1997. <http://www.nacce.org/1997/Kerala.html>

Eapen, Mridul et Praveena Kodoth. *Family Structure, Women's Education and Work: Re-examining the High Status of Women in Kerala*, CDS Working Papers, 2001-2005, 2002. <www.cds.edu/pub_wp0105.htm-13k>

Fiske, Jo-Anne. « Fishing Is Women's Business: Changing Economic Roles of Carrier Women and Men », *Native Peoples, Native Lands: Canadian Indians, Inuit and Metis*, sous la direction de Bruce Cox, Ottawa, Carleton University Press, pp. 186-198, 1987.

———. « The Supreme Law and the Grand Law: Changing Significance of Customary Law for Aboriginal Women of British Columbia », *B.C. Studies*, 105/106, 1995.

———. « The Womb Is to the Nation as the Heart Is to the Body: Ethnopolitical Discourses of the Canadian Indigenous Women's Movement », dans *Feminism, Political Economy*

and the State: Contested Terrain, sous la direction de Pat Armstrong et de M. Patricia Connelly, Toronto, Canadian Scholars' Press, p. 293-325, 1999.

Fiske, Jo-Anne et Betty Patrick. *Cis Dideen Kat: When the Plumes Rise, The Way of the Lake Babine Nation*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2000.

Fiske, Jo-Anne, Melanie Newell et Evelyn George. « Les femmes des Premières nations et la gouvernance : Étude sur les coutumes et les nouvelles pratiques chez les femmes de la Première nation de Lake Babine », *Les femmes des Premières nations, la gouvernance et la* Loi sur les Indiens *: Recueil de rapports de recherche en matière de politiques*, Ottawa, Condition féminine Canada, 2001.

Furi, Megan et Jill Wherrett. *Questions relatives au statut d'Indien et à l'appartenance à la bande,* Ottawa, Direction de la recherche parlementaire de la Bibliothèque du Parlement, 2003.

Gilbert, Larry. *Entitlement to Indian Status and Membership Codes in Canada*, Scarborough, Carswell, 1996.

Gould, L. Scott. « Mixing Bodies and Beliefs: The Predicament of Tribes », *Columbia Law Review*, 101, p. 702-772, 2001.

Green, Joyce. « Sexual Equality and Indian Government: An Analysis of Bill C-31 Amendments to the Indian Act », *Native Studies Review*, 1(2), p. 81-95, 1985.

———. « Exploring Identity and Citizenship: Aboriginal Women, Bill C-31 and the Sawridge Case », thèse de doctorat non publiée, University of Alberta, 1997.

———. « Constitutionalizing the Patriarchy: Aboriginal Women and Aboriginal Government », dans *Expressions in Canadian Native Studies*, sous la direction de Ron F. Laliberte *et al.*, Saskatoon, University of Saskatchewan Extension Press, p. 328-354, 2000a.

———. « The Difference Debate: Reducing Rights to Cultural Flavours », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 33, p. 133-344, 2000b.

———. « Canaries in the Mines of Citizenship: Indian Women in Canada », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 34, p. 715-738, 2001.

Hammill J. « Granny Rights: Combatting the Granny Burnout Syndrome among Australian Indigenous Communities », *Development*, 44(2), p. 69-74, 2001.

Hawkins, Jennifer. *Native Women and Self-Government: Planning the Future*, Ottawa, Association nationale de la femme et du droit, 1994.

Holmes, Joan. *La nouvelle* Loi sur les Indiens, *égalité ou disparité? Répercussions pour les Indiennes du projet de loi C-31*, Ottawa, Conseil consultatif de la situation de la femme, 1987.

Huntley, Audrey. *Bill C-31: Its Impact, Implications and Recommendations for Change — Final Report*, Vancouver, Aboriginal Women's Action Network, 1999.

IRIW (Indian Rights for Indian Women). *A Study of the Emotional Impact of Arbitrary Enfranchisement on Native Women and on their Families in Canada*, Edmonton, 1979.

Isaac, Thomas. « Case Commentary: Self Government, Indian Women and Their Rights of Reinstatement under the *Indian Act*. A Comment on *Sawridge Band v. Canada* », *Canadian Native Law Reporter*, 4, p. 1-13, 1997.

Isaac, Thomas et Mary Sue Maloughney. « Dually Disadvantaged and Historically Forgotten? Aboriginal Women and the Inherent Right to Self-Government », *Manitoba Law Journal*, 21(3), p. 453, 1992.

Jaimes-Guerrero, M. Annette. « 'Patriarchal Colonialism' and Indigenism: Implications for Native Feminist Spirituality and Native Womanism », *Hypatia*, 8(2), p. 58-69, 2003.

Jamieson, Kathleen. *La femme indienne devant la loi : une citoyenne mineure*, Ottawa, ministère de l'Approvisionnement et des Services, 1978.

———. « Sex Discrimination and the *Indian Act* », dans *Arduous Journey: Canadian Indians and Decolonization*, sous la direction de J. Rick Ponting. Toronto, McClelland and Stewart, p. 53-59, 1986.

Jones, M.J. B. Sexual Equality, the Constitution and Indian Status: A Comment on 12(1)*b)* of the Indian Act », *Windsor Yearbook of Access to Justice/Recueil annuel de Windsor d'accès à la justice*, 4, p. 48-72, 1984.

Klein, Laura. « Mother as Clanswoman: Rank and Gender in Tlingit Society », dans *Women and Power in Native North America*, sous la direction de Laura Klein et de Lillian Ackerman, Norman, University of Oklahoma Press, p. 28-45, 1995.

Krosenbrink-Gelissen, Lillanne Ernestine. *Sexual Equality as an Aboriginal Right: The Native Women's Association of Canada and the Constitutional Process on Aboriginal Matters, 1982-1987*, Saarbruken, Verlag Breitenbach Publishers, 1991.

Kumar, Raha Manish. *Matriliny To Patriliny: A Study Of The Rabha Society*, New Delhi, Gyan Books, 1989.

Laird, Thomas et Michael Victor. « A Woman's World — Meghalaya India, Matrilineal Culture », *Whole Earth Review*, hiver 1995. <www.findarticles.com/p/articles/mi_m1510/is_n88/ai_17922322>

LaRoque, Emma. « Re-examining Culturally Appropriate Models in Criminal Justice Application », dans *Aboriginal and Treaty Rights in Canada: Essays on Law, Equality and Respect for Difference*, sous la direction de Michael Asch, Vancouver, University of British Columbia Press, p. 75-96, 1997.

Lawrence, Bonita. « Gender, Race and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview », *Hypatia*, 18(2), p. 3-30, 2003.

———. *"Real" Indians and Others: Mixed-Blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.

Layton, Lynne. « Trauma, Gender Identity and Sexuality: Discourses of Fragmentation », *American Imago*, 52(1), p. 107-125, 1995.

MacDonald, Michael. « Indian Status: Colonialism or Sexism? », *Canadian Community Law Journal/Revue canadienne de droit communautaire*, 9, p. 23-48, 1986.

Macklem, Patrick. *Indigenous Difference and the Constitution of Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.

Manyfingers, Martha. « Determination of Indian Band Membership: An Examination of Political Will », *The Canadian Journal of Native Studies*, 6(1), p. 63-75, 1986.

McIvor, Sharon. « Aboriginal Women's Rights as 'Existing Rights' », *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la Femme*, 15(2&3), p. 34-38, 1995a.

———. « Aboriginal Self-Government: The Civil and Political Rights of Women », thèse de maîtrise, Queen's University, 1995b.

———. « Self-Government and Aboriginal Women », dans *Scratching the Surface: Canadian Anti-Racist Feminist Thought*, sous la direction d'Enakshi Dua et d'Angela Robertson, Toronto, Women's Press, p. 167-186, 1999.

———. « Aboriginal Women Unmasked: Using Equality Litigation to Advance Women's Rights », *Canadian Journal of Women and the Law/Revue femmes et droit*, 16, p. 107-136, 2004.

Medicine, Beatrice. « North American Indigenous Women and Cultural Domination », *American Indian Culture and Research Journal*, 17(3), p. 121-130, 1993.

Miskimmin, Susanne E. *"Nobody Took the Indian Blood Out of Me": An Analysis of Algonquian and Iroquoian Discourse Concerning Bill C-31*, thèse de doctorat, University of Western Ontario, 1996.

Montour, Martha. « Iroquois Women's Rights with Respect to Matrimonial Property on Indian Reserves », *Canadian Native Law Reporter*, 4, p. 1-10, 1987.

Monture-Angus, Patricia. *Thunder in My Soul: A Mohawk Woman Speaks*, Halifax, Fernwood Publishing, 1995.

———. *Journeying Forward: Dreaming First Nations' Independence*, Halifax, Fernwood Publishing, 1999.

Moss, Wendy. « Indigenous Self-Government in Canada and Sexual Equality under the *Indian Act*: Resolving Conflicts Between Collective and Individual Rights », *Queen's Law Journal*, 15, p. 279-305, 1990.

———. « The Canadian State and Indian Women: The Struggle for Sex Equality Under the Indian Act », dans *Women and the Canadian State/Les femmes et l'État canadien*, sous la direction de Caroline Andrew et de Sandra Rodger, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, p. 79-103, 1990.

Mountain, Crystal. « Living the Culture: Re-capturing the Responsibilities of the Grandmothers », *Indigenous Woman*, IV(1), p. 22-24, 2000.

Mutangadura. Gladys. « Women and Land Tenure Rights in Southern Africa: A Human-Rights Based Approach », *Sociologists Without Borders*, 2004. <http://www.sociologistswithoutborders.com/contributers/Mutangadura-women-landrights-souther-african.pdf>

Muthien, Bernadette et Helen Combrink. *When Rights are Wronged: Gender Based Violence and Human Rights in Africa*, sd. <http://www.preventgbvafrica.org/images/publications/research/whenrightsarewronged.bm.pdf>

Nahanee, Theresa. « Danser avec un gorille : les femmes autochtones, la justice et la Charte », dans *Les peuples autochtones et la justice*, Ottawa, Commission royale sur les peuples autochtones, p. 359-382, 1993.

———. « Indian Women, Sex Equality and the Charter », dans *Women and the Canadian State/Les femmes et l'État canadien*, sous la direction de Caroline Andrew et de Sandra Rodgers, Montréal et Kingston, McGill–Queen's University Press, p. 89-103, 1997.

Nation Nisga'a. *L'Accord définitif Nisga'a*, 2000. <http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/agr/nsga/nis/index_f.html>

Native Council of Canada. Commentaire : « Classroom Edition: Topic Bill C-31 », site Web de *Windspeaker*, 1995. <http://www.ammsa.com/classroom/CLASS1C-31.html>

Okoye, Ada. « Gender, Citizenship and Customary Law from Colonial to Commonwealth Africa », *Gender and Women's Studies for Africa's Transformation*, sd-a. <http://www.gwsafrica.org/knowledge/index.html>

———. « Sharing the Citizenship of Women: A Comparative Gendered Analysis of the Concept of 'Legal Personhood'in Africa », sd-b. <http://www.gwsafrica.org/knowledge/index.html>

Oyeronke, Oyewumi. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

———. « Family Bonds/Conceptual Binds: African Notes on Feminist Epistemologies », *Signs*, 25(4), p. 1093-1098, 2000.

Peletz, Michael. *Reason and Passion: Representations of Gender in a Malay Society*, Berkeley, University of California Press, 1996.

Perdue, Theda. *Cherokee Women: Gender and Cultural Change, 1700-1835*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998.

———. *"Mixed Blood" Indians: Racial Construction in the Early South*, Athens, GA: University of Georgia Press, 2003.

Redbird, Elsie. « Honouring Native Women: The Backbone of Native Sovereignty », dans *Popular Justice and Community Regeneration: Pathways of Indigenous Reform*, sous la direction de Kayleen Hazelhurst, Westport CT, Praeger, p. 121-141, 1995.

Sanday, Peggy Reeves. *Women at the Centre: Live in a Modern Matriarchy*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

Sanders, Douglas. « Indian Women: A Brief History of Their Roles and Rights », *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, 21, p. 665-672, 1975.

———. « Indian Status: A Women's Issue or an Indian Issue? », *Canadian Native Law Reporter*, 3, p. 30, 1984.

———. « The Application of Provincial Laws », dans *Aboriginal Peoples and the Law: Indian, Métis and Inuit Rights in Canada*, sous la direction de Bradford W. Morse, Ottawa, Carleton University Press, p. 452-466, 1985.

Schneider, David et Kathleen Gough. *Matrilineal Kinship*, Berkeley, University of California Press, 1961.

Schouls, Timothy A. *Shifting Boundaries: Aboriginal Identity, Pluralist Theory, and the Politics of Self-Government*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2003.

Silman, Janet. *Enough Is Enough: Aboriginal Women Speak Out*, Toronto, The Women's Press, 1987.

Sioui, George. *Huron-Wendat: The Heritage of the Circle*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1999.

Stevenson, Winona. « Colonialism and First Nations Women in Canada », dans *Scratching the Surface: Canadian Anti-Racist Feminist Thought*, sous la direction d'Enakshi Dua et d'Angela Robertson, Toronto, Women's Press, p. 49-82, 1999.

Stivens, Maila. *Matriliny and Modernity: Sexual Politics and Social Change in Rural Malaysia*, Melbourne, Allen and Unwin, 1996.

Strum, Circe. *Blood Politics, Race, Culture and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*, Berkeley, University of California Press, 2002.

Sztompka, Piotr. « Cultural Trauma: The Other Face of Social Change », *European Journal of Social Theory*, *3*(4), p. 449-466, 2000.

Tripp, Aili. « Women's Movements and Challenges to Neopatrimonial Rule: Preliminary Observations from Africa », *Development and Change*, 32(1), p. 33-54, 2001.

Turpel, Mary Ellen/Aki-Kwe. « Aboriginal Peoples and the Canadian Charter of Rights and Freedoms: Contradictions and Challenges », *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la Femme*, 10(2&3), p. 149-157, 1989.

Two Axe Early, Mary. « Ethnicity and Femininity as Determinants of Life Experiences », *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques du Canada*, 13(1), p. 37-41, 1981.

United Anishaabeg Councils. « Research Report: Impacts of the Authority to Determine E-Dbendaagzijig », non publié, 1999.

Wadhaw, Soma. « Hoax of God's Own Country », *Outlook India*, 12 juillet 2004. <http://www.inida.eu.org/1993.html>

Weaver, Sally. « Judicial Preservation of Ethnic Group Boundaries: The Iroquois Case », *Actes de la première conférence de la Société canadienne d'ethnologie*, Ottawa, Musée national de l'homme, série Mercure n° 48, 1974.

Whyte, John D. « The Lavell Case and Equality in Canada », *Queen's Quarterly*, 81, p. 28-42, 1974.

Yarbrough, Fay. « Legislating Women's Sexuality: Cherokee Marriage Laws in the Nineteenth Century », *Journal of Social History*, 38(2), p. 385-406, 2004.

Yuval-Davis, Nira. *Gender and Nation*, Londres, Sage Publications, 1997.

Jurisprudence citée

Bande de Sawridge c. Canada [1996] m1 3 CF, [1995] 4 C.N.L.R 121 (CF, 1re inst.).

Bande de Sawridge c. Canada [1997] 3 CF 583 (CA).

Bande de Sawridge c. Canada [2003] 4 CF 748.

Botswana — *Attorney-General v. Dow, Appeal Court*, 1994 (6) BCLR 1.

Casimel and Casimel v. Insurance Corporation of British Columbia [1993] B.C.J. No. 1834.

Delgamuukw c. Colombie-Britannique [1997] 3 R.C.S. 1010.

Ephrahim v. Pastory and Kaizilege (Haute cour de Tanzanie, 1990, 87 ILR 106).

Laslo c. Conseil de la Bande indienne de Gordon, CF, 1re inst. DT 12/96.

Lavell c. Canada (P.G.); Issac c. Bedard (1973), 38 DLR (3d) 481 (également citée : 23 C.R.N.S. 197, 11 R.F.L. 333, [1974] R.C.S. 1349).

L'hirondelle c. Canada [2003] CFPI 347.

Lovelace c. Canada UN GAOR 36e Session, Supp. no 40 Annexe XVIII, UN Doc. A/36/40 (1988).

Martin c. Chapman [1983] 1 R.C.S. 365, 33 R.F.L. (2e éd.) 113, 150 D.L.R. (3d) 683 [1983].

McIvor c. Canada (Registre, AINC et P.G.).

Raphael c. Conseil des Montagnais du Lac Saint-Jean [1995] T.C.D.P no 10 (L.Q.).

Re The Indian Act; IN RE Wilson (1954), 12 W.W.R. 676 Alberta District Court, Buchanan C.J.D.C., 29 mars 1954.

S v Baloyi [1999] ICHRL 166 (3 décembre 1999).

Santa Clara v. Martinez 436 U.S. 49 (1978).

Unity Dow v. Attorney General [1991] L.R.C. (Const.) 574; [1992] L.R.C. (Const.).

Botswana — *Attorney-General v. Dow, Appeal Court*, 1994 (6) BCLR 1.

Projets financés en vertu du Fonds de recherche en matière de politiques de Condition féminine Canada appel de propositions
L'inscription au registre des indiens, l'appartenance à la bande et la reconnaissance de la paternité

Révision du projet de loi C-31 : le droit coutumier comme remède au traumatisme culturel et outil de revitalisation culturelle
Jo-Anne Fiske et Evelyn George

Inscription des Indiennes et des Indiens : la question de la paternité non reconnue ou non déclarée
Michelle M. Mann

Vos commentaires nous sont précieux

Vos commentaires et suggestions peuvent nous aider à conserver l'utilité de nos publications. Si vous avez un moment, auriez-vous l'amabilité de compléter le questionnaire suivant et de nous le retourner. Merci.

Titre du rapport_____

1. Le rapport vous était-il utile? 1 2 3 4 5
   Pas très utile *extrêmement utile*

a) Quelle partie du rapport avez-vous trouvé la plus utile?

_____

_____

b) Comment aurait-on pu le rendre plus utile?

_____

_____

_____

2. Comment avez-vous utilisé le rapport? Comme outil dans :

☐ l'élaboration de politique ☐ la recherche en matière de politique ☐ le plaidoyer

☐ autre :_____

3. Êtes-vous affilié(e) avec:

☐ un organisme de femmes ☐ le gouvernement fédéral

☐ un autre organisme non-gouvernemental ☐ un gouvernement provincial/territorial

☐ un gouvernement provincial/territorial ☐ un gouvernement municipal

☐ autre:_____

Prière de retourner ce questionnaire par la poste ou par télécopieur à l'adresse suivante:

Condition féminine Canada
Direction de la recherche
Édifice McDonald
123,rue Slater, 10ième étage
Ottawa (Ontario)
K1P lH9

Télécopieur : (613) 995-4800